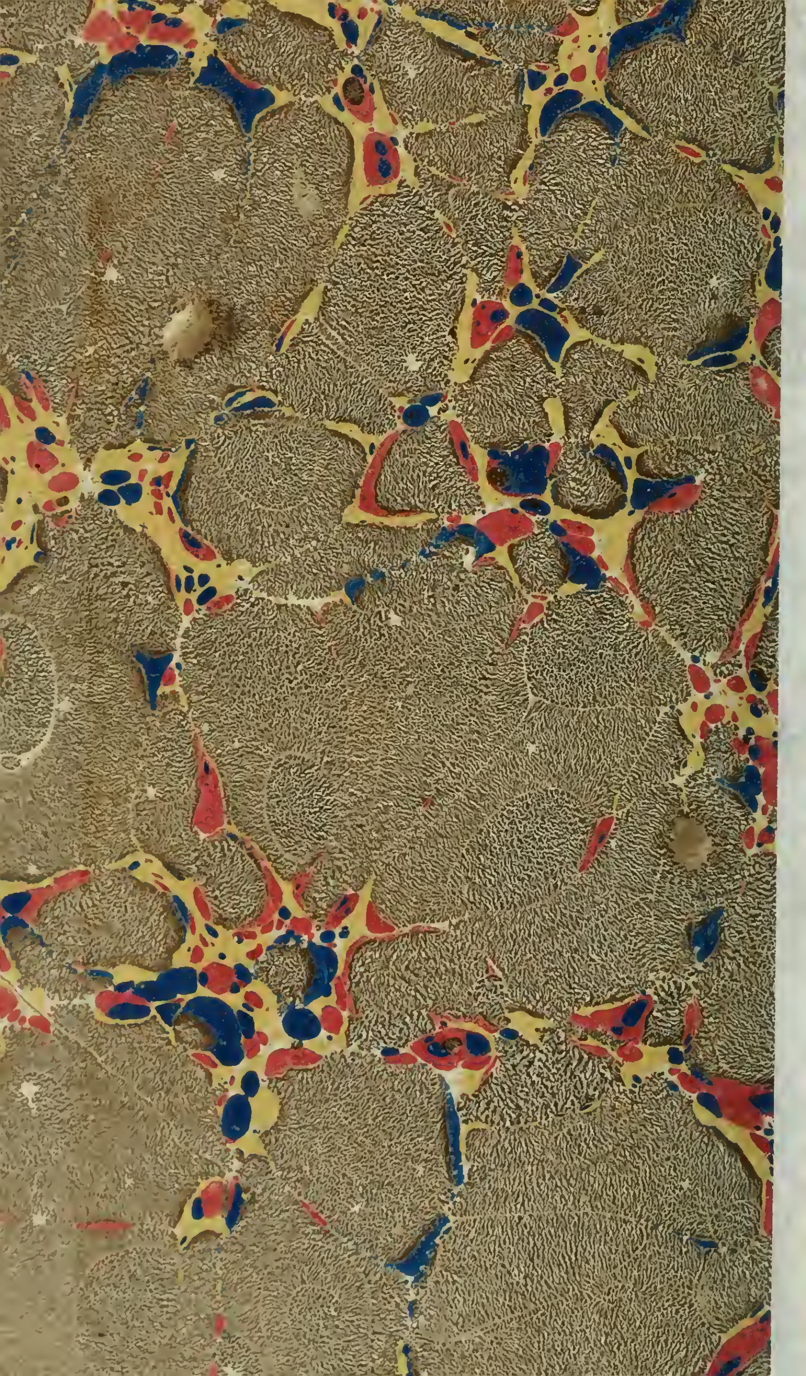

U d'/of OTTAWA
39003000942531







Digitized by the Internet Archive
in 2010 with funding from
University of Ottawa

http://www.archive.org/details/coursdelhistoire02cous



COURS DE L'HISTOIRE
DE LA
PHILOSOPHIE

HISTOIRE DE LA PHILOSOPHIE
DU XVIII[e] SIÈCLE

TOME II

Imprimerie de HENRY, rue Gît-le-Cœur, 8.



COURS DE L'HISTOIRE

DE LA

PHILOSOPHIE

PAR M. V. COUSIN

PAIR DE FRANCE, MEMBRE DE L'ACADÉMIE FRANÇAISE
MINISTRE DE L'INSTRUCTION PUBLIQUE

HISTOIRE DE LA PHILOSOPHIE

DU XVIIIe SIÈCLE

TOME II

NOUVELLE ÉDITION
revue et corrigée



BIBLIOTHÈQUE
uOttawa
LIBRARY ANNEX

PARIS

DIDIER, LIBRAIRE-ÉDITEUR

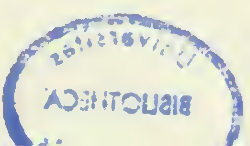
35, QUAI DES AUGUSTINS

1841



BIBLIOTHÈQUE

B
802
.C665
1841
V. 2



HISTOIRE

DE

LA PHILOSOPHIE

AU XVIIIE SIÈCLE.

TREIZIÈME LEÇON.

De la méthode d'observation et d'induction dans l'histoire. — Que l'induction, appuyée sur l'observation de tous les faits antérieurs de l'histoire de la philosophie, divise d'abord la philosophie du XVIIIe siècle en quatre systèmes. — Confirmation par les faits et l'étude même de la philosophie au XVIIIe siècle. — Division des écoles européennes en quatre écoles : sensualiste, idéaliste, sceptique, mystique. Division de ce cours en quatre parties correspondantes. — Ordre du développement de ces quatre écoles, et par conséquent ordre à suivre dans leur exposition. — Esprit de ce cours. — Son but.

MESSIEURS,

L'analyse de l'esprit humain nous a démontré que dans son développement naturel il aboutit et ne peut pas ne pas aboutir à quatre points de vue fondamentaux, qui le mesurent et le représentent tout entier. Ces quatre points de vue, dans leur expression scientifique, donnent quatre systèmes

élémentaires, savoir : le sensualisme, l'idéalisme, le scepticisme et le mysticisme. Or, comme l'histoire de la philosophie n'est et ne peut être autre chose que la manifestation de l'esprit humain dans le temps, il implique qu'il n'y ait point dans l'histoire tout ce qui est dans l'esprit humain, et qu'il y ait dans l'histoire plus qu'il y a dans l'esprit humain : aussi, d'avance, n'avons-nous pas craint d'affirmer que l'histoire de la philosophie, dans toutes ses époques, ne pouvait donner autre chose que ces quatre systèmes.

Ce n'est pas là, Messieurs, une méthode hypothétique, c'est une méthode rationnelle, comme dit Bacon (1); elle consiste à aller de l'esprit humain, qui est la matière et le sujet de l'histoire, à l'histoire, qui est la manifestation de l'esprit humain, et à conclure de l'un à l'autre. Et nous ne nous sommes pas bornés à la méthode rationnelle, nous y avons joint, encore selon le précepte de Bacon (2), la méthode expérimentale; nous avons interrogé l'histoire comme nous avions fait l'esprit humain. J'ai mis sous vos yeux toutes les grandes époques de l'histoire de la philosophie; je vous ai montré successivement l'Orient, la Grèce, la scholastique, la philosophie du xv[e] et du xvi[e] siècle, enfin tout le premier âge de la philosophie

(1) Tome précédent, leçon 9[e].
(2) *Ibid.*

losophie moderne jusqu'en 1750. Non-seulement j'ai parcouru avec vous toutes ces époques, mais j'ai la conscience de n'avoir omis dans chacune d'elles aucune école importante, et dans chacune de ces écoles aucun système célèbre; et l'histoire tout entière est venue à chacune de ces époques se résoudre dans le cadre même que nous avait fourni l'esprit humain. Le dernier résultat des expériences de l'histoire est le retour constant dans chaque grande époque de quatre systèmes qui se tiennent intimement sans se confondre, et se développent harmoniquement, mais dans un progrès marqué. Que manque-t-il donc pour que nous ayons le droit de convertir le retour constant de ce phénomène en une loi de l'histoire?

Voyez, Messieurs, par quels procédés et à quelles conditions on obtient une loi dans l'ordre physique. Lorsqu'un phénomène se présente avec tel caractère, dans telle circonstance, et que, la circonstance changeant, le caractère du phénomène change aussi, il s'ensuit que le caractère de ce phénomène n'est point sa loi; car ce phénomène peut être encore, alors même que ce caractère n'est plus. Mais si ce même phénomène se présente avec le même caractère dans une suite de cas nombreux et divers, et même dans tous les cas qui tombent sous l'observation, il s'ensuit que ce caractère ne tient pas à telle ou telle circonstance, mais

à l'existence même du phénomène. Tel est le procédé qui donne au physicien et au naturaliste ce qu'on appelle une loi : or, quand une loi a été ainsi obtenue par l'observation, c'est-à-dire par la comparaison d'un grand nombre de cas particuliers, l'esprit en possession de cette loi la transporte du passé dans l'avenir, et prédit que, dans toutes les circonstances analogues qui pourront avoir lieu, le même phénomène se reproduira avec le même caractère. Cette prédiction, c'est l'induction : l'induction a pour condition nécessaire une supposition, savoir celle de la constance de la nature; car ôtez cette supposition, admettez que la nature ne se ressemble pas à elle-même, la veille ne garantit pas le lendemain, l'avenir échappe à la prévoyance, et n'est plus qu'un accident arbitraire : toute induction est impossible. La supposition de la constance et de l'identité de la nature est la condition nécessaire de l'induction ; mais cette condition remplie, l'induction, appuyée sur une observation suffisante, a toute sa force. Or, dans l'ordre moral, les mêmes conditions remplies, les mêmes procédés sévèrement employés conduisent aux mêmes résultats, à des lois qui donnent au moraliste et à l'historien, tout comme au physicien et au naturaliste, le droit de prévoir et de prédire l'avenir. Je le demande donc, Messieurs, étant données toutes les époques de l'histoire de la

philosophie, c'est-à-dire toutes les expériences sur lesquelles peut porter l'observation en ce genre, quand chacune de ces expériences, très-diverses par les circonstances extérieures, nous a constamment offert le même phénomène avec le même caractère, c'est-à-dire le retour constant de quatre systèmes élémentaires, distincts l'un de l'autre et se développant l'un par l'autre, je demande ce qui manque pour que nous ayons le droit de considérer ce résultat comme la loi même du développement de l'histoire de la philosophie? Dira-t-on que l'observation porte sur un trop petit nombre de cas? Mais nous avons commencé par l'Orient, et nous avons été jusqu'en 1750 : nous avons cinq grandes expériences, dont l'une embrasse un cercle de douze cents ans. L'observation porte donc sur un assez grand nombre de cas particuliers ; elle porte au moins sur tous les cas existants ; nous n'en avons omis aucun. Or, toujours et partout le même phénomène, c'est-à-dire chaque grande expérience philosophique, a présenté le même caractère, c'est-à-dire la division en quatre systèmes élémentaires. Il ne reste plus qu'une condition à remplir, savoir la supposition de la constance de l'esprit humain, supposition aussi nécessaire ici que celle de la constance de la nature dans l'ordre physique. Mais à quel titre le physicien supposerait-il plutôt la nature phy-

sique constante à elle-même, que le moraliste l'esprit humain constant à lui-même? C'est sur la supposition de la constance de la nature humaine à elle-même qu'est fondée toute la vie humaine. Vous supposez que l'humanité fera demain ce qu'elle a fait aujourd'hui, les circonstances étant analogues, comme vous supposez que la nature ne se lassera point de reproduire ce qu'elle a produit déjà. L'induction a donc la même valeur dans un cas que dans l'autre. Quand donc, après avoir rencontré, dans toutes les grandes époques de l'histoire de la philosophie depuis l'Orient jusqu'à 1750, le même phénomène avec le même caractère, j'arrive en présence de la philosophie du XVIII[e] siècle, l'induction fondée sur l'expérience de trois mille ans m'autorise à prédire que si cette nouvelle expérience est riche, étendue, développée, complète (car une expérience incomplète ne prouve rien), l'esprit humain, constant à lui-même au XVIII[e] siècle, reproduira les mêmes phénomènes philosophiques qu'il a produits jusqu'ici avec les mêmes caractères, et que la philosophie du XVIII[e] siècle se résoudra encore en sensualisme, en idéalisme, en scepticisme et en mysticisme. L'induction historique porte incontestablement jusque là; reste à savoir ce que disent les faits.

Messieurs, la philosophie du XVIII[e] siècle forme une grande expérience. Jamais, à aucune époque

de l'histoire, il n'a paru en moins de temps un plus grand nombre de systèmes ; jamais plus d'écoles ne se sont disputé avec plus d'ardeur l'empire de la philosophie. L'expérience est très-riche, et en même temps elle est parfaitement claire ; car il suffit de connaître les langues de l'Europe pour se mettre en possession de tous les systèmes dont se compose la philosophie européenne au XVIIIe siècle. Or, une étude attentive et assidue de tous les systèmes philosophiques du XVIIIe siècle en Europe donne précisément le même résultat que celui que suggérait d'avance l'induction tirée des lois de l'histoire et de celles de l'esprit humain; et je me charge de démontrer ultérieurement dans ce cours qu'au XVIIIe siècle comme au XVIIe, comme au XVIe et au XVe, comme au moyen âge, comme en Grèce, comme en Orient, il n'y a eu que quatre systèmes fondamentaux, et les quatre systèmes que j'ai déjà fait passer sous vos yeux. Partout, il est vrai, règne le préjugé contraire. Le XVIIIe siècle est un si grand siècle, si glorieux pour l'esprit humain, qu'il est fort naturel que toutes les écoles se le disputent. Ici c'est presque un dogme que le sensualisme compose toute la philosophie du XVIIIe siècle, et résume la civilisation. Là on regarde le sensualisme comme une sorte d'anomalie, comme un phénomène insignifiant dont tout l'emploi, dans le tableau de la philosophie moderne, est de

faire ombre au phénomène fondamental, l'idéalisme. D'un autre côté, il ne manque pas de gens qui honorent le XVIIIe siècle par un tout autre endroit, comme ayant répandu et établi enfin dans le monde le mépris de tous les systèmes et des chimères de la métaphysique, c'est-à-dire le scepticisme. Écoutez aussi le disciple de Swedenborg : il vous dira que le XVIIIe siècle est l'avénement définitif de la philosophie divine. Tous ont tort et tous ont raison; et quiconque voudra soutenir que tel ou tel système a dominé au XVIIIe siècle, je m'engage hardiment à lui montrer à l'instant un système opposé qui aura tenu autant de place, fait autant de bruit et compté à peu près autant de partisans, et de partisans éclairés, dans l'élite de la société européenne. D'où viennent, Messieurs, ces préjugés en sens contraire? d'une raison très-simple : c'est qu'au lieu de s'élever au point de vue européen, chacun s'arrête ordinairement au point de vue particulier de son pays. Or, un pays, quel qu'il soit, en Europe, n'est qu'un fragment de l'Europe, et n'y représente qu'un côté de l'esprit humain et des choses : il est donc tout naturel que dans chaque pays de l'Europe domine un système particulier, et par conséquent que tous ceux qui sont dans l'horizon de ce système ne voient pas au delà, et fassent l'Europe à l'image de leur patrie. Mais précisément parce que dans chaque pays

de l'Europe a dominé un système particulier, comme il y a plus d'un pays en Europe, j'en conclus que par cela même nul système particulier n'a dominé en Europe, et que la philosophie européenne au XVIII[e] siècle est le triomphe d'une seule chose, une chose bien autrement grande que tous les systèmes particuliers, savoir la philosophie elle-même.

L'Europe philosophique au XVIII[e] siècle n'appartient, selon moi, qu'à la philosophie; elle contient tous les systèmes, elle n'est dominée par aucun d'eux; je vais plus loin, et je dis que si la philosophie générale de l'Europe, qu'il faut toujours avoir devant les yeux, renferme en elle tous les divers systèmes qui dominent dans les divers pays de l'Europe, chacun de ces pays, qui n'est qu'une particularité relativement à l'unité européenne, pris en lui-même, est aussi une unité ; et que cette unité particulière, pour peu qu'elle soit riche et féconde, et que l'esprit philosophique y prenne un développement de quelque étendue, présente encore, sous la domination de tel ou tel système particulier, tous les autres systèmes, obscurcis, il est vrai, mais non pas détruits par la présence de l'élément vainqueur; de telle sorte que la philosophie des différents pays de l'Europe est aussi une philosophie complète, qui a ses quatre éléments distincts, parmi lesquels il en est un qui prédomine.

Ainsi, Messieurs, c'est un fait incontestable qu'en France ce qui a dominé depuis 1750 jusqu'à nos jours, c'est la culture des sciences physiques, et à côté de cette utile et brillante culture, le système philosophique qui fait tout venir des données sensibles, savoir le sensualisme; mais il ne faut pas croire que les autres systèmes aient alors tout à fait manqué à la France. Sans parler de l'ancien spiritualisme de Descartes et de Malebranche, qui ne s'éteignit point parmi nous avec le XVIIe siècle, et qui a eu pour représentant au XVIIIe siècle un homme dont le mérite est fort supérieur à la réputation, l'abbé de Lignac, auteur d'excellents ouvrages, entre autres le *Témoignage du sens intime*, peut-on dire que le spiritualisme ait été sans éclat dans le pays où écrivit Rousseau? En effet, Rousseau est-il autre chose qu'une opposition à l'esprit de la philosophie de son temps, c'est-à-dire au sensualisme? Négligez les premiers ouvrages où Rousseau s'ignorait et se cherchait lui-même, ne considérez que les grands monuments de la maturité de son talent, et là vous trouverez partout, sous des formes plus ou moins sévères, un système brillant et prononcé du spiritualisme; partout Rousseau défend le beau idéal, la vertu désintéressée, la morale de la conscience. Il suffit de rappeler la première partie de la *Profession de foi du vicaire savoyard*. On sait que Rousseau avait

fait une réfutation du livre d'Helvétius ; mais le parlement ayant condamné Helvétius et fait brûler son livre, Rousseau retira sa réfutation. Un homme qui est bien inférieur à l'auteur d'*Émile* comme écrivain, mais qui lui est très-supérieur comme philosophe, Turgot, avait aussi pensé à répondre à Helvétius : la même délicatesse qui retint Rousseau l'arrêta ; mais dans une lettre confidentielle à Condorcet, que Dupont de Nemours a imprimée, on peut voir quel jugement il portait de la philosophie du livre *De l'esprit.* Ses *Discours sur l'histoire universelle,* et l'article *Existence* dans *l'Encyclopédie,* portent également une empreinte un peu indécise mais réelle de spiritualisme. Quant au scepticisme, pour ne pas l'apercevoir en France au XVIIIe siècle, il faudrait oublier Voltaire. Qu'est-ce en effet que Voltaire, Messieurs ? le bon sens universel et superficiel ; or, à ce degré, le bon sens mène toujours au scepticisme. Voltaire se rattache sans doute à l'école sensualiste, comme le fait ordinairement le scepticisme ; mais il en a constamment repoussé, quand il s'est expliqué sérieusement, les conséquences les plus fâcheuses. S'il a appuyé de tout son talent la cause de Locke, qu'il croyait celle des temps nouveaux, contre la vieille cause de Descartes et de Malebranche, il s'est bien gardé d'adopter les extravagances d'Helvétius et de d'Holbach ; et sa philosophie habituelle consiste

à n'en épouser aucune, et à se moquer de tous les systèmes; c'est le scepticisme sous sa livrée la plus brillante et la plus légère. D'autre part, loin de manquer à la philosophie française au XVIII[e] siècle, il est juste de reconnaître que jamais le mysticisme n'a eu en France un représentant plus complet, un interprète plus profond, plus éloquent, et qui ait exercé plus d'influence, que Saint-Martin. Les ouvrages de Saint-Martin, célèbres dans toute l'Europe, ont fait école parmi nous.

Nul doute que si dans l'Angleterre vous ne voyez que Londres au XVIII[e] siècle, vous ne verrez guère à Londres que le sensualisme. Il suffit de nommer Hartley, Priestley, Darwin, et l'école de Bentham. Mais à Londres même vous trouveriez, à côté de Priestley, Price, cet ardent ami de la liberté, cet ingénieux et profond économiste, qui a renouvelé et soutenu avec éclat l'idéalisme platonicien de Cudworth. Je sais que Price n'est qu'un phénomène isolé, à Londres; mais l'Écosse entière est spiritualiste. Il n'y a que trois universités en Écosse, celle de Glascow, de Saint-André, d'Édimbourg; toutes les trois appartiennent plus ou moins à la grande école spiritualiste. Ce ne sont pas des noms sans gloire que ceux des professeurs qui se sont succédé dans la chaire de philosophie d'Édimbourg depuis le premier quart du XVIII[e] siècle jusqu'à nos jours, Hutcheson, Smith, le fon-

dateur de l'économie politique, Ferguson, Reid, Beattie, Dugald Stewart et Brown. En fait de scepticisme, il me suffira de vous nommer Hume, qui à lui seul est toute une école. Le mysticisme se rencontre à chaque pas en Angleterre. Songez à ce grand mouvement piétiste, appelé méthodisme, qui s'est fait au milieu du dernier siècle, et qui s'étend sous nos yeux de jour en jour ; songez que Swedenborg, pendant son séjour à Londres, y a fondé une école mystique tellement puissante et qui compte de si nombreux partisans, qu'elle a des organes périodiques, des journaux à elle, et même, dit-on, trois chapelles.

Sans doute ce qui domine en Allemagne ést évidemment l'idéalisme. Je ne crois pas qu'à aucune époque de l'histoire de la philosophie il y ait eu dans une seule nation, et dans un aussi court espace de temps, un mouvement idéaliste plus original et plus vaste que celui qui commence en 1781 à Kœnisberg, avec l'apparition de la *Critique et de la raison pure,* et se prolonge jusqu'à nos jours par une suite non interrompue d'hommes supérieurs, dont les noms commencent à franchir les frontières de leur patrie. L'idéalisme est sur le trône en Allemagne, mais il ne faut pas croire qu'il y ait détruit les autres systèmes, ni même le sensualisme. Kant a trouvé une opposition forte dans Feder, dans Tittel, dans Weiss-

haupt, dans Tiedemann (1), dans Herder, qui a écrit plusieurs ouvrages contre la doctrine de Kant, et dont la philosophie de l'histoire est (2) composée dans le sens de la philosophie de Locke. Le scepticisme a eu pour représentant en Allemagne M. Ern. Schulze, le spirituel auteur d'*Ænesidemus*. Aussi ingénieux et tout autrement profond que Schulze, Frédéric Jacobi a combattu également l'empirisme et l'idéalisme, et a renouvelé le scepticisme de Hume en en changeant le caractère au profit du sentiment et du mysticisme, frayant ainsi la route à cette foule de mystiques célèbres qu'a produits dans ces derniers temps en abondance la patrie de Böhme et de Swedenborg.

Cette revue très-incomplète suffit pour démontrer ce qu'il fallait d'abord établir; savoir, que si dans chaque pays de l'Europe a dominé un système particulier, ce système particulier n'a pourtant détruit nulle part les autres systèmes. Maintenant tirez de ces différents pays et rapprochez tous les systèmes analogues; mettez ensemble tous les systèmes sensualistes de la France, de l'Allemagne et de l'Angleterre, puis les systèmes idéalistes, puis les systèmes sceptiques, puis les systèmes mystiques, et vous avez quatre grandes et riches écoles qui se balancent toutes les quatre

(1) Voyez l'Introduction à l'histoire de la philosophie, leçon 12e.
(2) Introduction, leçon 11e.

sur le théâtre élevé de la philosophie européenne, qui toutes les quatre se recommandent par des services et des titres divers, mais à peu près égaux, et présentent à l'impartiale postérité des noms à peu près aussi célèbres les uns que les autres. Que si d'ailleurs on recherche la part de chaque pays dans le travail général, et l'école que représente plus particulièrement chaque peuple, on trouvera que la France et l'Angleterre représentent surtout le sensualisme, l'Écosse et l'Allemagne l'idéalisme, à des degrés différents; l'Angleterre le scepticisme. Chose admirable! c'est le mysticisme qui est le plus uniformément représenté; mais il l'est surtout par l'Allemagne. Voilà le rôle de chaque pays dans l'action totale de la philosophie européenne, et cette action roule sur quatre systèmes élémentaires qui en expliquent et en épuisent tous les phénomènes.

Tel est, Messieurs, le résultat que donne l'observation : l'observation confirme donc la théorie. L'induction, appuyée sur l'histoire entière du passé, divisait d'avance la philosophie du XVIIIe siècle en quatre grandes écoles; et nous avons trouvé qu'en effet cette époque de l'histoire de la philosophie se divise ainsi. Cette division, qui en elle-même ne serait qu'un fait réel mais arbitraire, devient un fait nécessaire par son rapport à l'histoire entière, qu'elle continue et qu'elle repré-

sente ; elle en exprime une loi. Nous la suivrons scrupuleusement. Comme l'Europe philosophique au XVIIIe siècle est divisée en quatre grandes écoles, de même ce cours sera divisé en quatre parties qui traiteront successivement des quatre classes de phénomènes qu'a produits la philosophie du XVIIIe siècle.

Je ferai donc passer tour à tour sous vos yeux l'école sensualiste, l'école idéaliste, l'école sceptique, l'école mystique ; mais par laquelle de ces écoles commencerai-je ? dans quel ordre dois-je vous les présenter ? c'est ce qu'il s'agit de déterminer.

L'analyse de l'esprit humain ne nous a pas donné seulement quatre points de vue différents, également importants et essentiels ; elle nous a donné ces quatre points de vue dans une corrélation intime, et en même temps avec un progrès de leur développement qu'il importe de relever. L'esprit humain ne débute pas par la négation ; car, pour nier, il faut avoir quelque chose à nier, il faut avoir affirmé, et l'affirmation est le premier acte de la pensée. L'homme commence donc par croire ; il croit soit à ceci, soit à cela, et le premier système est le dogmatisme. Ce dogmatisme est sensualiste ou idéaliste, selon que l'homme se fie davantage ou à la pensée ou à la sensibilité qui ont l'air de le constituer exclusivement, sans pou-

voir lui suffire; mais enfin il implique que l'on commence par le scepticisme. D'une autre part, si le scepticisme présuppose le dogmatisme, je demande si le mysticisme ne présuppose pas le scepticisme. Car qu'est-ce que le mysticisme? C'est, encore une fois, le coup de désespoir de la raison humaine, qui, après avoir cru naturellement à elle-même et débuté par le dogmatisme, effrayée et découragée par le scepticisme, se réfugie dans la pure contemplation et l'intuition immédiate de Dieu. Tel est l'ordre nécessaire du développement des systèmes dans l'esprit humain. Or, en concluant de l'esprit humain à son histoire, nous n'avons pas craint d'affirmer qu'ici encore l'histoire reproduirait ce que nous avait donné l'analyse de l'esprit humain; et en effet la méthode expérimentale ajoutée à la méthode rationnelle nous a montré partout, dans chacune des grandes époques de l'histoire de la philosophie, le sensualisme et l'idéalisme, le scepticisme et le mysticisme se développant réciproquement dans un progrès et un ordre invariable. Partout, sur le premier plan de chaque époque, nous avons trouvé deux dogmatismes qui bientôt, entrant en lutte l'un contre l'autre, se modifient l'un l'autre, et finissent par se décrier au point d'engendrer le scepticisme; le scepticisme réagit à son tour sur les

deux dogmatismes, sensualiste et idéaliste, qui influent puissamment aussi sur sa marche et son caractère; et c'est alors que paraît le mysticisme, qui, né en quelque sorte dans l'effroi du scepticisme et la défiance du dogmatisme, s'écarte également de l'un et de l'autre, et s'y rattache encore par la guerre même qu'il leur fait, et qui le modifie lui-même à son insu. Voilà l'ordre constant du développement des systèmes dans l'histoire entière de la philosophie; cet ordre constant, nous pouvons l'ériger en loi, au même titre que la division des systèmes en quatre classes; et par conséquent au même titre encore nous pouvons prédire qu'au XVIIIe siècle les mêmes phénomènes se reproduiront, non-seulement avec les mêmes caractères, mais dans le même ordre. Et, en effet, si vous examinez attentivement les quatre grandes écoles qui se disputent la domination philosophique, sans jamais l'obtenir exclusivement, au XVIIIe siècle, vous verrez qu'elles sont toutes les quatre entre elles dans le rapport que je viens de déterminer.

Il n'y a pas au XVIIIe siècle une seule école philosophique qui n'agisse sur les autres écoles et n'en ressente l'influence. Le développement relatif des écoles est si intime, qu'il paraît presque simultané; et c'est cette simultanéité apparente,

cette réciprocité d'action, cette action et réaction perpétuelle, qui constituent la vie philosophique de l'Europe au XVIIIe siècle ; mais ce développement n'est simultané qu'en apparence ; en réalité il est progressif.

Et d'abord qu'a été partout l'idéalisme au XVIIIe siècle? une réaction contre le sensualisme. Faites-vous une idée exacte de la véritable situation de la philosophie à cette époque. Le XVIIe siècle s'était résolu partout, excepté en Angleterre, dans la domination de l'idéalisme ; l'idéalisme n'avait pas étouffé, mais il avait vaincu le sensualisme ; et lui-même il s'était perdu dans ses propres fautes, dans les hypothèses ingénieuses et profondes, mais chimériques et extravagantes, qui remplissent les derniers développements du cartésianisme. C'est alors que la minorité philosophique du XVIIe siècle, forte des extravagances de la majorité, devint majorité à son tour ; le sensualisme, qui ne comptait qu'un certain nombre de partisans au XVIIe siècle, obtint au XVIIIe la domination en Angleterre et en France. Vers 1550, Locke était le philosophe de l'Europe éclairée. L'idéalisme résistait sans doute, mais il était battu sur tous les points; car, ne l'oubliez pas, c'était ce vieil idéalisme de Descartes, de Malebranche, de Spinosa et de Leibnitz, qui avait fait son temps et appartenait au premier âge

de la philosophie moderne. Le nouvel idéalisme, l'idéalisme du XVIIIe siècle, est celui de Rousseau et de Turgot, de l'école écossaise et de l'école allemande. Or, Rousseau est évidemment un opposant, un homme de la minorité, qui lutte contre la majorité sensualiste, représentée par les encyclopédistes. De même Reid n'est pas autre chose qu'un antagoniste de Locke; l'école écossaise, comme je l'ai déjà dit, est une protestation du bon sens permanent de l'humanité contre les extravagances de la majorité nouvelle; car on n'est jamais majorité impunément. Kant, c'est Reid en grand; c'est encore un antagoniste de Locke et du sensualisme. Tandis qu'en général le sensualisme du XVIIIe siècle est une réaction contre l'idéalisme du XVIIe, l'idéalisme de la fin du XVIIIe siècle est une réaction contre le sensualisme qui le précède. Ainsi, il est évident que partout l'idéalisme est venu après le sensualisme. Quant au scepticisme, essayez, je vous prie, de comprendre Hume sans Locke et Berkeley. Qu'est-ce que Hume? Le résultat de la lutte du système sensualiste de Locke et du système idéaliste de Berkeley. Ces deux systèmes, après s'être combattus, trouvent enfin dans Hume un homme conséquent qui, adoptant leurs conclusions réciproques, les détruit l'un et l'autre, et l'un par l'autre. En Allemagne, Schulze-Ænesi-

demus (1) et Hume-Jacobi (2) sont incompréhensibles sans une école sensualiste et une école idéaliste, sans Condillac et sans Kant, car leur scepticisme tombe à la fois sur tous les deux. Et, par parenthèse, remarquez, Messieurs, comme l'histoire est bien faite, comme l'esprit qui y préside fait toute chose dans son temps avec poids et mesure, et fait arriver les systèmes quand il est bon qu'ils arrivent : après Locke et Berkeley, Condillac et Kant, le scepticisme était nécessaire, et c'est alors qu'il est venu. Pour le mysticisme, qui pourrait comprendre Saint-Martin sans Voltaire et sans Condillac ? Saint-Martin n'a-t-il pas été évidemment poussé à toutes les extrémités de son mysticisme par l'effroi que lui causaient et le scepticisme auquel il voulait échapper, et le triste dogmatisme de son temps, c'est-à-dire la grande école sensualiste de France ? Il en est de même de Frédéric Schlegel, de Baader, et des autres mystiques allemands de notre âge. Ce sont, à mon gré, les enfants d'un temps blasé en fait de spéculation, les derniers produits d'une philosophie découra-

(1) Schulze a fait un ouvrage intitulé *Ænésidème, ou Des fondements donnés à la philosophie allemande par le professeur Reinhold, avec une défense du scepticisme contre les prétentions de la critique de la raison.* Voy. *Manuel de Tennemann*, trad. franç., 2e éd., t. II, p. 26.

(2) Jacobi est l'auteur du traité : *David Hume et de la foi, ou l'idéalisme et le réalisme.* Voyez *Manuel de Tennemann*, t. II, p. 321.

gée, qui s'abjure elle-même. Tous, ou la plupart, ont été d'ardents dogmatiques, que la lutte et le mouvement des systèmes s'entre-détruisant l'un l'autre ont précipités vers le scepticisme, et qui se sont réfugiés, les uns dans le mysticisme orthodoxe de la foi ancienne et de l'Église, la plupart dans un mysticisme hétérodoxe, arbitraire et chimérique. Mais enfin tout ce mysticisme est né du désespoir de la raison spéculative, et on n'arrive au désespoir qu'après avoir passé par l'illusion. Ainsi, je tiens comme un point incontestable que non-seulement il y a quatre grandes écoles au XVIIIe siècle, mais que ces quatre grandes écoles se sont développées régulièrement, dans un ordre déterminé, savoir : d'abord le sensualisme, puis l'idéalisme, puis le scepticisme, puis le mysticisme.

Je ferai, Messieurs, comme l'esprit humain et l'histoire. L'esprit humain et l'histoire donnent quatre points de vue, quatre écoles, toujours et partout, et aussi au XVIIIe siècle ; je diviserai donc l'histoire de la philosophie du XVIIIe siècle en quatre parties. De plus, l'esprit humain et l'histoire portent ces quatre points de vue, ces quatre grandes écoles dans un ordre déterminé ; je vous les présenterai dans le même ordre : je commencerai par le sensualisme ; de là j'irai à l'idéalisme, puis au scepticisme, et je finirai par le mysticisme. Mais j'aurai bien soin, en vous présentant successive-

ment et isolément chacune de ces quatre écoles, de vous montrer toujours leur rapport intime et leur action réciproque à tous les degrés de leur développement. Tel sera l'ordre de ce cours.

Maintenant, quel en sera l'esprit? De quel côté me rangerai-je, Messieurs, dans cette grande bataille de la philosophie européenne au XVIIIe siècle? Serai-je sensualiste, idéaliste, sceptique, ou mystique? Encore une fois, je ferai comme l'esprit humain et l'histoire. L'esprit humain et l'histoire portent quatre systèmes; donc, Messieurs, pensez-y bien, ces quatre systèmes sont vrais, au moins en partie; car rien n'est, rien ne peut être qui n'ait un rapport quelconque à la vérité. La pure erreur, je l'ai déjà dit, serait impossible, et elle serait inintelligible : comme l'erreur ne pénètre dans l'esprit d'un homme que par le côté de vérité qui est en elle, de même elle n'est admise par d'autres esprits, elle ne se soutient dans le monde que par là, et le succès de tout système y suppose quelque sens commun. Le XVIIIe siècle a pu porter ces quatre systèmes, ils y ont eu de grands succès; donc ces quatre systèmes ont leur vérité. D'un autre côté, ces quatre systèmes ont lutté ensemble, se sont fortement contredits. Le jour où dans le monde paraîtra la vérité absolue, il n'y aura plus de contradiction et de lutte, tout combat cessera; car c'est la vertu de la vérité de

rallier à elle tous les esprits. Or, au XVIIIe siècle, comme à toutes les grandes époques de l'histoire de la philosophie, je vois des luttes, une vive polémique entre ces quatre systèmes ; j'en conclus que si ces quatre systèmes, pour avoir été, ont eu leur raison d'être, c'est-à-dire leur part de vérité, ils ont eu aussi, et nécessairement, leur part d'erreur, pour avoir été contredits, pour être ainsi tombés dans la lutte et la polémique ; ils sont, donc ils sont plus ou moins vrais ; ils sont quatre, donc ils sont plus ou moins faux : ceci est pour moi d'une rigueur mathématique. Quel est alors, Messieurs, le devoir de l'historien? Ici comme ailleurs, comme toujours, son devoir est de faire ce qu'ont fait et l'esprit humain et l'histoire : qu'il admette à la fois les quatre systèmes, qu'il les admette tous, puisqu'ils ont été, qu'ils ont eu leur raison d'ètre et leur part de vérité, et en même temps qu'il ne soit dupe d'aucun d'eux ; car ils sont tombés dans la lutte, ils ont été, non pas un, mais quatre; par conséquent ils n'ont été que des systèmes particuliers, par conséquent exclusifs, par conséquent plus ou moins erronés et vicieux. Je ferai donc deux choses : j'admettrai ces quatre systèmes et les défendrai tous les quatre ; je défendrai également le fond et les principes généraux des quatre écoles que présente la philosophie du XVIIIe siècle ; je défendrai chacune de ces écoles

contre les trois autres, au nom de l'esprit humain et de l'histoire, qui, les ayant admises malgré les trois autres, ont eu pour cela, je pense, d'excellentes raisons que je donnerai; et en même temps que je défendrai le fond de chacune de ces écoles contre les trois autres, j'accablerai du poids des trois autres, comme l'ont fait l'esprit humain et l'histoire, les prétentions exagérées et exclusives de chacune d'elles. L'histoire les a portées toutes les quatre, donc je les accepterai toutes; l'histoire les a contredites les unes par les autres, donc je n'en épouserai aucune, et je les contredirai les unes par les autres. Ainsi, dans l'examen que je ferai de chacune des grandes écoles du XVIIIe siècle, il y aura toujours deux parties : 1° une partie apologétique, qui représentera pour ainsi dire l'existence et les raisons d'existence de cette école dans l'histoire; 2° une partie critique, qui représentera la lutte qu'elle a subie.

Tel est le plan, tels sont les divisions, l'ordre et l'esprit de l'histoire que je me propose de vous présenter des quatre grandes écoles du XVIIIe siècle. Mais me bornerai-je, Messieurs, à ce rôle d'historien? Cette impartialité, qui a l'air de ressembler à l'indifférence, et qui repose au contraire sur une sympathie profonde pour l'humanité et pour tout ce qui vient d'elle, est-elle l'unique tâche que je me propose? Non; je conviens que je m'en

propose une autre encore, et je vous avertis que tout ceci aboutira à des conclusions dogmatiques; mais j'ai la prétention hardie de ne rien mettre du mien dans ces conclusions, de n'être pour rien dans les résultats que je veux tirer de l'histoire.

Un fond de vérité est incontestablement sous les erreurs innombrables et contradictoires des quatre systèmes fondamentaux de la philosophie, sans quoi ces erreurs mêmes seraient impossibles. Mais c'est l'erreur qui est diverse et contradictoire: la vérité est une. Ces quatre systèmes, si différents de leurs erreurs, peuvent et doivent s'accorder dans les vérités qu'ils renferment. Il suit de là que, sous les divergences et les erreurs des systèmes qui s'entre-détruisent, est un ensemble harmonique de vérités qui ne passent point, et que l'histoire de la philosophie contient une philosophie vraie, et, comme dit Leibnitz, *perennis philosophia,* une philosophie immortelle, cachée et non perdue dans les développements excentriques des systèmes. C'est là le fond commun sur lequel nous vivons tous, peuple et philosophes : nous vivons dans la vérité et de la vérité, pour ainsi dire; et il suffit de dégager ce fond immortel des formes défectueuses et variables qui l'obscurcissent à la fois et le manifestent dans l'histoire, pour atteindre à la vraie philosophie. Je l'ai dit

il y a déjà longtemps (1), la philosophie n'est pas à chercher, elle est faite. Si elle n'est pas faite, vous la cherchez en vain; vous ne la trouverez pas. Ne serait-il pas absurde, en effet, qu'ici, en 1829, je vinsse me porter pour avoir découvert enfin, dans ce point du temps et de l'espace, et vous enseigner la vérité qui aurait échappé à trois mille ans de recherches infructueuses, et à tant de générations d'hommes de génie? La prétention est insensée, et toute philosophie qui procède ainsi est une philosophie qu'il est aisé de confondre, même avant d'avoir entendu les révélations qu'elle promet. Si, au contraire, sous toutes les erreurs, dans l'histoire de la philosophie comme dans l'esprit humain lui-même, est une philosophie toujours subsistante, toujours ancienne et toujours nouvelle, alors il ne s'agit pas de faire la philosophie, mais de la constater, car elle est. Il s'agit de relever le côté vrai de tous les systèmes que renferme l'histoire de la philosophie, de le mettre en harmonie avec le côté vrai de tous les points de vue de l'esprit humain, et de présenter aux hommes ce qu'ils savent déjà, mais confusément; ce qui est dans les philosophes, mais en fragments et comme en lambeaux; ce qui fut de tout temps, ce qui sera toujours, mais partout et toujours plus ou moins mélangé, altéré, corrompu par le mou-

(1) *Fragments philosophiques*, p. 214.

vement du temps et des choses humaines, la faiblesse de la réflexion et les illusions systématiques du génie.

C'est là, vous le savez, le but de tous mes travaux historiques ; c'est là le but de cette histoire de la philosophie du XVIIIe siècle ; ce sera donc, à proprement parler, un cours de philosophie sous la forme d'un cours de l'histoire de la philosophie, dans les limites d'une seule époque, de l'époque la plus grande et la plus récente. J'aboutirai, je veux aboutir à des conclusions théoriques, je ne m'en défends pas ; mais ces conclusions ne seront autre chose que le relevé de toutes les vérités qui ont été mises et répandues dans le monde par les quatre grandes écoles du XVIIIe siècle. Toute grande époque de l'histoire de la philosophie a pour ainsi dire un résultat net, qui se compose, d'une part, de toutes les erreurs, de l'autre, de toutes les vérités qui sont dues à cette époque : c'est là le legs qu'une époque fait à celle qui la suit. Le XVIIIe siècle a aussi son résultat net ; il a un legs à faire au XIXe siècle. C'est ce legs qu'il s'agit de dégager et d'épurer, et de présenter à la génération qui s'avance comme son patrimoine, et le fond sur lequel elle doit travailler.

J'espère que vous comprenez maintenant la portée de l'entreprise philosophique et historique que je me propose d'exécuter avec vous et devant vous.

Le but est bon, je le crois, mais la route sera longue ; ce n'est pas en quelques mois, en une année que nous pourrons arriver au terme. Il importe donc de faire les premiers pas le plus tôt possible, et j'aborderai dès la prochaine leçon la première grande école qui se présente à nous au XVIII[e] siècle, savoir, l'école sensualiste.

QUATORZIÈME LEÇON.

Sujet de cette leçon : Classification des systèmes de l'école sensualiste en Europe au XVIIIe siècle. — Revue de ces systèmes. Angleterre, France, Allemagne. — Que, par fidélité même, l'historien doit s'attacher aux plus célèbres. — Dans quel ordre les étudier ? Méthode ethnographique. Trois objections : 1° arbitraire ; 2° ne montre pas l'enchaînement, l'action réciproque des systèmes dans l'Europe entière ; 3° défavorable à l'instruction scientifique. — De la vraie méthode et de ses caractères : Suivre à la fois les dates des systèmes, leur dépendance réciproque, et l'analogie des matières qu'ils traitent. — Commencer par les métaphysiciens et par Locke.

MESSIEURS,

La dernière leçon vous a présenté la classification générale des systèmes qui remplissent le dernier âge de la philosophie moderne, c'est-à-dire la philosophie du XVIIIe siècle considérée principalement dans la seconde moitié de ce siècle et les premières années de celui qui commence. Nous avons réduit ces systèmes si divers et si nombreux à quatre écoles ; nous avons déterminé l'ordre dans lequel ces quatre écoles ont paru sur la scène de l'histoire, et par conséquent l'ordre dans lequel

il faut ici les reproduire. Or, c'est l'école sensualiste qui précède les autres : c'est donc elle que nous examinerons la première.

Mais cette école est vaste, Messieurs ; elle embrasse plusieurs nations et bien des systèmes ! Par où commencer? Quel pays, quel système choisirai-je d'abord dans l'ensemble de l'école sensualiste? c'est là ce qu'il faut déterminer. Remarquez que ce n'est pas moi qui vous arrête quelque temps encore à cette question préliminaire, c'est la méthode elle-même, la méthode, qui met un frein à l'impétuosité naturelle de la pensée, et la condamne à ne rien entreprendre dont elle ne se soit rendu un compte sévère. C'est le propre de la philosophie naissante de se laisser emporter par son objet, et de se précipiter d'abord dans toutes les routes qui se présentent à elle ; mais c'est le caractère d'une philosophie plus avancée d'emprunter à la réflexion les motifs de toutes ses démarches, et de ne s'engager dans aucune route sans l'avoir mesurée tout entière, sans avoir bien reconnu son point de départ, sa portée, son issue. Ainsi, comme nous n'avons pas abordé au hasard le XVIIIe siècle, et que nous avons commencé par rechercher l'ordre dans lequel nous devions étudier les diverses écoles dont il se compose, de même nous ne pouvons aborder à l'aventure l'école sensualiste ; et, avant de nous y engager, il

faut rechercher aussi l'ordre dans lequel nous devons étudier les différents systèmes que renferme cette école.

Mais, Messieurs, il implique que nous puissions classer des systèmes dont nous n'aurions pas la moindre idée; il faut donc commencer avant tout par une reconnaissance légère, une revue rapide de tous les monuments de l'école sensualiste du XVIIIe siècle. Assurément je ne dois, je ne veux entrer dans aucun détail, car j'anticiperais sur les leçons étendues qui doivent suivre; je ne veux vous citer que des noms propres, des titres d'ouvrages et des dates : mais enfin ces noms propres, ces titres, ces dates nous sont absolument nécessaires pour que nous puissions nous orienter dans le monde où nous faisons aujourd'hui les premiers pas. Je vais donc vous signaler à peu près tous les phénomènes qu'il s'agit de classer et de distribuer dans un ordre convenable.

C'est un fait incontestable que Locke est le père de l'école sensualiste du XVIIIe siècle : placé entre le XVIIe et le XVIIIe siècle, il forme la transition de l'un à l'autre ; il est le dernier mot de l'école sensualiste du XVIIe siècle, et le premier mot, la base de l'école sensualiste du XVIIIe. En effet, parcourez tous les philosophes sensualistes du XVIIIe siècle, il n'y en a pas un qui n'invoque l'autorité de Locke ; et je ne parle pas seulement des méta-

physiciens, mais des moralistes, mais des publicistes, mais des critiques, mais de ceux même qui ont transporté les principes du sensualisme dans l'étude des sciences physiques et des sciences naturelles. Locke est donc le chef, le maître avoué de l'école sensualiste du XVIIIe siècle. Voici maintenant les disciples et les représentants de cette école :

En Angleterre, sans parler de Collins, de Dodwell et de Mandeville, que vous connaissez, nous trouvons un peu plus tard David Hartley, avec son *Essai de l'homme et de ses facultés physiques et intellectuelles*. C'est la première tentative pour rattacher l'étude de l'homme intellectuel à celle de l'homme physique : Hartley est mort en 1757. Après lui vient Darwin, dont *la Zoonomie*, traduite dans toutes les langues de l'Europe, acheva ce qu'avait commencé Hartley : Darwin est mort en 1802. Contemporain de Darwin, Priestley a marché dans la même route et laissé un grand nombre d'ouvrages, dont le plus célèbre est son traité *De la matière et de l'esprit*, où il identifie l'esprit et la matière. Il a combattu l'école écossaise ; il est aussi théologien, et théologien hétérodoxe, comme vous pouvez le penser ; enfin publiciste hardi : il est mort en 1804. Horne-Tooke, si fameux par ses aventures politiques, a appliqué à la grammaire les principes généraux de l'école

sensualiste anglaise, dans son ouvrage : Ἔπεα πτερόεντα : il est mort en 1812. Viennent ensuite deux publicistes encore vivants, savoir : Godwin, auteur de *la Justice politique ;* et Bentham, qui est aujourd'hui le grand représentant de l'école politique sensualiste dans l'Europe entière : son âge, sa renommée, sa qualité d'étranger, nous donnent, je pense, le droit de nous occuper de lui comme d'un philosophe qui appartient à l'histoire.

Si nous passons en France, nous trouvons à la tête du mouvement qui s'y forme de toutes parts vers la moitié du XVIIIe siècle, Condillac, dont les nombreux ouvrages vous sont connus. Il a appliqué ses principes à toutes les parties de la philosophie ; mais c'est en lui le métaphysicien qui domine : il est mort en 1780. On ne peut parler du XVIIIe siècle en France sans mentionner Diderot et l'*Encyclopédie ;* car l'*Encyclopédie* est le monument qui représente le mieux le XVIIIe siècle parmi nous, avec toute sa grandeur et sa hardiesse, et aussi avec tous ses déréglements. Diderot est surtout remarquable par ses idées sur la théorie des beaux-arts ; c'est un critique paradoxal et enthousiaste. Helvétius est un moraliste; il est mort, il est vrai, en 1771, c'est-à-dire avant Condillac ; mais l'ouvrage de l'*Esprit* est postérieur de plusieurs années aux premiers écrits de Condillac. Le livre de l'*Esprit* parut en 1758, tandis que l'*Essai*

sur l'origine des connaissances humaines est de 1746, le *Traité des systèmes* de 1749, et le *Traité des sensations* de 1754 ; de telle sorte qu'il est impossible de ne pas placer Helvétius après Condillac, quoiqu'il soit mort avant lui ; car c'est moins la date de la mort que celle des ouvrages qui constitue l'âge des philosophes. A la suite d'Helvétius vient Saint-Lambert, dont le *Catéchisme de morale universelle* a été couronné dans le concours des prix décennaux au commencement de ce siècle : Saint-Lambert est mort en 1803. Vous pouvez placer à peu près à la même époque Condorcet, Dupuis et Cabanis. Condorcet appartient à l'histoire de la philosophie par son *Esquisse des progrès de l'esprit humain* : il est mort avant le temps, en 1794. Dupuis, dont l'ouvrage sur l'*Origine des cultes* est si répandu, est mort en 1809. Cabanis, qui joua à peu près en France le même rôle qu'Hartley et Darwin en Angleterre, par ses *Rapports du physique et du moral,* est mort en 1808. Volney, l'auteur des *Ruines,* est mort il y a quelques années; Gall, tout récemment. A cette liste je pourrais, je devrais peut-être, mais je n'oserai point ajouter un homme qui, par son âge, appartient à cette génération d'hommes célèbres, plutôt qu'au siècle et au mouvement dans lequel nous sommes ; le respectable vieillard qui, par l'élévation et la bonté de son caractère, la rigueur de sa pensée et la

lucidité de son style, est aujourd'hui parmi nous le représentant le plus fidèle et le plus complet de l'école sensualiste du XVIIIe siècle : vous pensez tous à notre compatriote si justement et si généralement estimé, M. Destutt de Tracy.

En Allemagne, sans parler de quelques beaux esprits, français ou allemands, de la cour de Frédéric, l'école sensualiste nous donne Feder, professeur distingué de l'université de Gottingen, qui a précédé la révolution de Kant et lui a survécu, car il est mort en 1821; Tittel, son disciple, mort en 1816; Basedow, le précurseur de la philanthropie moderne, connu en Europe par ses honorables tentatives pour améliorer l'enseignement de l'enfance, mort en 1790; et Weisshaupt, le chef des illuminés de Bavière, qui, je crois, n'a pas encore terminé sa carrière. Ce sont presque tous des métaphysiciens ou des logiciens qui appartiennent à l'école de Locke. Sans grossir cette liste d'autres noms plus ou moins connus, j'en viens de suite aux deux hommes les plus distingués en ce genre qu'ait produits l'Allemagne, savoir, Herder et Tiedemann. Herder a beaucoup écrit contre Kant; mais l'ouvrage auquel est attaché son nom est sa *Philosophie de l'histoire de l'humanité* : il est mort en 1803. Tiedemann a servi l'école sensualiste par une foule d'écrits théoriques et historiques; il a surtout marqué son ca-

ractère dans son *Esprit de la philosophie spéculative:* il est mort la même année qu'Herder.

Si vous considérez les autres parties de l'Europe, vous n'y trouvez guère pour l'école qui nous occupe que deux hommes dignes de l'attention de l'histoire ; c'est d'abord l'Italien Genovesi, de Naples, mort en 1769 ; ses écrits retiennent quelque chose de la philosophie du XVIIe siècle et de Leibnitz; mais Locke y domine, et finit même par y paraître tout seul. En Suisse, vous avez Bonnet, mort en 1793, naturaliste, et même un peu théologien, qui appartient à l'histoire de la philosophie par son *Essai analytique sur l'âme.*

Telle est, Messieurs, la liste des noms et des systèmes qui remplissent l'école sensualiste au XVIIIe siècle : c'est sur cette liste qu'il s'agit d'opérer. Je la crois à peu près complète; et si quelques noms et quelques ouvrages m'avaient échappé, il n'y aurait pas grand mal à cela, car ce seraient des noms et des ouvrages peu célèbres. Déjà même la liste est assez nombreuse. Tous ces ouvrages, tous ces noms doivent nous occuper, car ils font partie de l'histoire de la philosophie du XVIIIe siècle. Mais, par fidélité même, il ne faut donner à chacun d'eux que le degré d'attention qu'il mérite ; il faut mesurer la place que chacun d'eux doit tenir dans l'histoire sur celle qu'il a remplie dans la réalité, c'est-à-dire qu'il faut s'occuper seule-

ment des hommes qui ont fait faire un pas à la science et y ont laissé des traces. Cette première considération réduit déjà notre tâche. Qu'il soit donc posé en principe que nous nous occuperons surtout des grands représentants de l'école sensualiste, et que nous laisserons dans l'ombre, en les mentionnant sans doute, mais sans leur accorder une longue analyse, tous ceux qui n'ont fait autre chose que suivre les voies battues, et se grouper autour des hommes célèbres qui seuls doivent nous intéresser. Mais si nous avons réduit notre tâche, nous n'avons pas déterminé l'ordre dans lequel nous devons l'aborder; c'est cet ordre qu'il s'agit de fixer, sous peine de marcher en aveugles dans la route qui est devant nous.

Il semble que nous pourrions adopter l'ordre que nous venons de suivre. Qu'avons-nous fait? Nous avons parcouru l'Europe entière de nation en nation; nous avons considéré l'Angleterre, puis la France, puis l'Allemagne, puis l'Italie et la Suisse: c'est là l'ordre que l'on suit généralement, et qu'on appelle l'ordre ethnographique. Mais on peut faire contre cet ordre trois objections fondamentales qui ne permettent pas de l'adopter.

D'abord, il nous a plu de commencer par l'Angleterre; mais pourquoi avons-nous commencé par l'Angleterre, et non par la France ou par

l'Allemagne? Quelle raison y a-t-il pour commencer par une nation plutôt que par une autre? Ne semble-t-il pas que ce choix est tout à fait arbitraire? On répondra que le choix n'est pas arbitraire, puisque c'est un Anglais, savoir Locke, qui est incontestablement le fondateur de toute l'école sensualiste moderne ; qu'ainsi commencer par l'Angleterre, c'est commencer par la patrie de celui qui a fait la philosophie sensualiste du XVIII[e] siècle. Cette réponse est très-bonne pour Locke, mais pour Locke seul, et nullement pour l'Angleterre. Locke est le chef de l'école sensualiste du XVIII[e] siècle; donc il faut commencer par Locke. Mais, vers 1750, les principes de Locke sont répandus dans l'Europe entière ; ils se développent partout ailleurs aussi bien qu'en Angleterre. Par exemple, après Locke et Hartley, selon l'ordre ethnographique, vous devriez prendre Darwin et Priestley ; mais ils ne sont pas plus disciples de Locke que ne l'était Helvétius, et surtout Condillac, qui s'est tenu bien plus près de Locke, et en a systématisé et propagé la métaphysique. Commencer par l'Angleterre plutôt que par la France est donc tout à fait arbitraire. De plus, lorsque vous aurez épuisé l'Angleterre, par quelle nation continuerez-vous ? Irez-vous de l'Angleterre à la France, ou à l'Allemagne, ou à l'Italie? Commencerez-vous par Condillac, ou par Feder, ou

par Genovesi? Si vous optez pour la France, la question reviendra pour l'Allemagne et l'Italie. Ainsi, à tous les degrés, vous ne pouvez commencer qu'arbitrairement : or, qu'est-ce que l'arbitraire? précisément l'absence de toute méthode. Le premier inconvénient de la méthode ethnographique, ici du moins, est de n'être pas une méthode, car c'est une méthode arbitraire.

Voici maintenant le second inconvénient de cette méthode. Lorsque vous débutez par tel ou tel pays, par l'Angleterre par exemple, que vous y poursuivez l'entier développement de l'école sensualiste, et parcourez successivement Locke, Hartley, Darwin, Priestley, Horne-Tooke, Godwin, Bentham, avant d'avoir fait connaître Condillac, Helvétius, Saint-Lambert, Condorcet, etc., vous ne faites pas moins que détruire les relations réelles des systèmes européens entre eux, et la réciprocité d'action de ces systèmes l'un sur l'autre. Qnand Priestley écrivait, Condillac avait produit une immense sensation dans toute l'Europe; par conséquent la pensée de Condillac avait dû puissamment agir sur celle de Priestley : si donc vous négligez ce rapport, vous ne faites pas connaître le caractère, le mérite et la vraie place de Priestley. Mais cette remarque s'applique bien davantage à Godwin et à Bentham, lesquels sont des disciples de l'école sensualiste de France bien

plus encore que de cette même école en Angleterre. Godwin et Bentham étaient impossibles avant Condillac, Helvétius et l'*Encyclopédie*. Je pourrais multiplier les exemples, mais un seul suffirait pour montrer que la méthode ethnographique a l'immense inconvénient de détruire les relations naturelles des systèmes, leur ordre de dépendance, et par conséquent le caractère le plus général de la philosophie européenne au XVIIIe siècle, c'est-à-dire son unité. En effet, l'Europe est une au XVIIIe siècle. Ce qui commence en Angleterre se développe en France, réagit sur l'Angleterre, repasse en France, revient encore en Angleterre, et c'est de cette action et réaction, et par ces contre-coups perpétuels, que se forme et s'engendre la philosophie européenne. Or, cet enchaînement est précisément le mouvement même et la vie de l'histoire, et en même temps il en est la lumière, car lui seul enseigne les causes des effets et les effets des causes : là où cette relation de la cause à l'effet, cet ordre progressif, cette logique des événements n'existent pas, il y a bien des matériaux pour l'histoire, il n'y a pas véritablement d'histoire.

L'ordre ethnographique fait plus, il s'oppose à ce qu'il sorte aucun résultat scientifique de l'histoire ; je m'explique. Vous commencez par l'Angleterre, et vous rencontrez d'abord le père de

l'école anglaise, Locke. Locke est un métaphysicien. Vous allez à Hartley, à Darwin, à Priestley, qui sont des physiologistes à proprement parler ; vous perdez donc de vue la métaphysique, pour vous enfoncer dans la physiologie. Ensuite vous passez à Horne-Tooke qui est un grammairien, et vous quittez encore la physiologie, comme tout à l'heure vous aviez quitté la métaphysique. Enfin vous arrivez à Bentham, qui est un publiciste, et vous vous écartez à la fois et de la métaphysique et de la physiologie et de la grammaire. En passant à la France, vous retrouvez Condillac, avec lequel vous recommencez vos études métaphysiques, pour les abandonner bientôt, et reprendre vos études d'histoire, de politique et de morale avec Helvétius, Saint-Lambert, Condorcet et Volney ; puis reviendra la philosophie avec Cabanis. Vous voilà donc passant par les mêmes interruptions qui avaient à chaque pas brisé la chaîne de vos études en Angleterre. Les mêmes interruptions vous attendent en Allemagne. Sans cesse vous abandonnez un sujet pour un autre, puis cet autre pour revenir au premier. Or, je le demande, Messieurs, que gagne la métaphysique, que gagne la morale, l'esthétique, enfin toutes les parties de la science philosophique, à des études ainsi mutilées, qui ne commencent que pour être suspendues, qui ne recommencent que pour être aban-

données encore? Il est impossible d'en tirer autre chose qu'une instruction superficielle et incomplète, et l'histoire de la philosophie ainsi étudiée manque entièrement son but le plus élevé, qui est l'avancement et la formation de la science.

Telles sont les trois objections qui, selon moi, ne permettent pas de songer à adopter la méthode ethnographique. Notre tâche est donc de trouver une méthode qui soit à l'abri de ces objections : 1° qui soit une méthode véritable, c'est-à-dire nécessaire et sans aucun élément d'arbitraire ; 2° qui soit une méthode historique, c'est-à-dire qui montre l'enchaînement des systèmes ; 3° qui soit utile à la science, c'est-à-dire qui répande une véritable lumière sur chacune des sciences dont on fait l'histoire.

Or, Messieurs, contre le péril de l'arbitraire nous emploierons la chronologie. Il n'y a rien de moins arbitraire que des chiffres et des dates. En prenant successivement tous les systèmes par ordre chronologique dans l'Europe entière, vous prenez l'ordre le moins arbitraire, et qui est celui de la réalité elle-même ; vous ne vous mettez pas à la place de l'histoire, vous prenez l'histoire telle qu'elle s'est faite. Sous ce rapport, la méthode chronologique est celle que nous devons adopter ; mais seule elle ne suffirait pas, et il faut féconder et éclairer l'ordre chronologique, en y joignant

celui de la dépendance réciproque des systèmes. Aussitôt qu'un système est donné avec sa date (et nous supposons ici un système capable d'exercer quelque influence en Europe, car, s'il est stérile, il n'appartient pas à l'histoire), il faut à l'instant même rechercher quels sont les effets de ce système, c'est-à-dire quels sont les systèmes qu'il engendre directement ou indirectement, et qui s'y rattachent, soit parce qu'ils le reproduisent, soit parce qu'ils le combattent. Il ne faut point ici considérer tel ou tel pays, il faut se donner pour théâtre l'Europe entière. Où que s'engendre et paraisse l'effet d'une cause, il faut s'y transporter et rapporter cet effet à sa cause ; si la cause est en Angleterre et l'effet au fond de l'Allemagne, il faut aller de l'Angleterre au fond de l'Allemagne, pour revenir ensuite, s'il est nécessaire, de l'Allemagne à l'Italie, ou à l'Angleterre encore; car il faut suivre la relation de la cause à l'effet partout où elle nous mène. Nous n'avons aucun droit sur la réalité ; et si c'est un caractère réel des systèmes philosophiques au XVIII[e] siècle, de s'être suscités et pour ainsi dire engendrés les uns les autres d'un bout de l'Europe à l'autre, c'est le devoir de l'histoire de reproduire ce mouvement et cet enchaînement. Dans le drame de la philosophie européenne du XVIII[e] siècle, l'unité de lieu est indifférente ; c'est à l'unité d'action qu'il faut

s'attacher. En ajoutant l'ordre de dépendance réciproque des systèmes à leur ordre chronologique, vous vous préservez ici de l'arbitraire, là de l'incohérence et de l'insignifiance. Ce n'est pas tout; il faut encore considérer les systèmes par l'ordre d'analogie qu'ils ont entre eux, relativement aux matières dont ils traitent. Il ne faut pas mêler les métaphysiciens avec les publicistes, les moralistes avec les physiciens, les historiens avec les critiques et les grammairiens; il faut mettre ensemble les métaphysiciens avec les métaphysiciens, les moralistes avec les moralistes, les grammairiens avec les grammairiens; de telle sorte que le rapprochement immédiat et la combinaison de tous les développements analogues d'une science, de la métaphysique, par exemple, dans chacun des pays de l'Europe, donne la métaphysique de l'école sensualiste elle-même en Europe au XVIIIe siècle; car il est impossible qu'une forte instruction métaphysique ne sorte point de tous ces rapprochements. J'en dis autant pour la morale, pour la politique, pour l'esthétique, pour la grammaire et pour l'histoire. C'est de cette manière, et de cette manière seule, que l'histoire peut prendre un caractère scientifique, et que l'histoire de la philosophie peut devenir elle-même un cours de philosophie.

Fort bien! direz-vous, ces trois conditions sont

excellentes, mais pourvu qu'elles soient possibles ; et il reste à savoir si on peut accorder et faire marcher de front les dates des systèmes, leur dépendance réciproque, et l'analogie des matières entre elles, l'ordre chronologique, l'ordre historique et l'ordre scientifique.

Je le crois, Messieurs : un examen attentif démontre, selon moi, que ces trois ordres se tiennent intimement et s'appuient l'un sur l'autre. D'abord, vous ne pouvez nier que l'ordre chronologique ne soit au moins la condition *sine qua non* de l'ordre historique; car pour que l'ordre historique existe, c'est-à-dire pour qu'un système en produise un autre, il faut bien qu'il l'ait précédé. Il y a plus : non-seulement tout système précède celui qu'il produit, mais il produit celui qu'il précède, en prenant ceci dans une certaine latitude. Si nous étions à une époque où les différentes nations de l'Europe fussent isolées entre elles, assurément il serait fort possible qu'un système parût à Londres sans avoir aucune influence sur celui qui paraîtrait plus tard à Paris. Mais, loin de là, l'Europe est une, profondément une, au XVIIIe siècle. Des communications rapides et continuelles de tout genre, l'imprimerie et la presse périodique, unissent intimement l'Angleterre, la France et l'Allemagne ; et aussitôt qu'un système paraît au XVIIIe siècle, dans tel ou tel point de l'Europe civilisée, il se répand et il est connu

presque immédiatement au point le plus distant de la sphère de la civilisation européenne. Il est possible qu'il y ait des penseurs tellement solitaires, ou tellement soigneux de leur originalité, qu'ils ignorent et prennent à tâche d'ignorer ce qui se fait autour d'eux ; ce sont des exceptions plus ou moins heureuses dans l'histoire, des phénomènes isolés dont il faut tenir compte; mais en général il est indubitable que rien n'est isolé en Europe au XVIIIe siècle, et que la même année produit une découverte et la répand d'un bout du monde à l'autre. Donc, en thèse générale, nous dirons que lorsqu'un système paraît, en supposant, et c'est toujours là l'hypothèse, songez-y bien, que ce premier système jette un assez grand éclat (car s'il n'en jette aucun, nous ne nous en occuperons pas, il est comme s'il n'avait point été ; rien n'existe historiquement que ce qui est célèbre, que ce qui produit quelque grand effet), en supposant que ce système soit un peu célèbre, il est inévitable que les systèmes qui viendront après s'y rattachent plus ou moins, et soutiennent avec lui un rapport soit de ressemblance, soit d'opposition. Ainsi l'ordre chronologique, qui est en soi la condition de l'ordre historique, en est aussi le fondement et le principe constitutif, dans l'unité de la civilisation européenne du XVIIIe siècle.

Maintenant en est-il de même de l'ordre de matiè-

res, et se rattache-t-il aussi à l'ordre chronologique? Mais d'abord y a-t-il ou n'y a-t-il pas un ordre de matières ? Les différentes parties de la philosophie, savoir, la métaphysique, la morale, l'esthétique, la grammaire, l'histoire, l'histoire de la philosophie, n'ont-elles dans leur développement aucun ordre fixe ? Pouvez-vous concevoir que la morale précède la métaphysique, ou que l'histoire, et particulièrement l'histoire de la philosophie, précède la morale ? Non, Messieurs ; il est impossible à l'intelligence de supposer le développement des applications avant celui des principes. Or, dans la philosophie la métaphysique est le principe; tout le reste est conséquence et application. La métaphysique est évidemment le fondement et des applications morales et des applications esthétiques, grammaticales, historiques. Il implique donc que la métaphysique suive, et il est nécessaire qu'elle précède. Il y a même, dans les applications diverses des principes métaphysiques, un certain ordre encore dont il ne faut pas exagérer la rigueur, mais qui n'est pas non plus sans réalité. Par exemple, dans une école quelle qu'elle soit, l'histoire de la philosophie ne peut se développer qu'autant que la métaphysique de cette école et toutes les grandes applications morales, esthétiques, grammaticales et politiques de sa métaphysique, auront été développées. En effet, celui qui

fait l'histoire de la philosophie d'après le point de vue d'une école a besoin d'être complet lui-même, pour embrasser dans une revue complète et soumettre à une critique suffisante tous les systèmes que renferme l'histoire, systèmes où, avec la métaphysique, se rencontrent et la morale, et l'esthétique, et la politique : si donc il n'a pas lui-même des vues morales, esthétiques, politiques, sa critique ne peut dominer tous ces riches et vastes systèmes, et il est incapable de l'histoire de la philosophie. Quand une école, soit sensualiste, soit idéaliste, soit sceptique, soit mystique, n'est pas arrivée à son complet développement et n'a pas parcouru le cercle entier de sa métaphysique, de sa morale, de sa grammaire, de son esthétique, de sa politique, etc., n'attendez pas qu'elle produise un historien (1). Ainsi, à parler généralement, les applications à l'histoire, et particulièrement les applications à l'histoire de la philosophie, ne peuvent venir qu'après toutes les autres grandes applications, lesquelles ne peuvent guère venir qu'après la métaphysique.

Voilà ce que dit la raison ; partout les faits s'accordent avec elle.

Consultons les faits, et vous allez voir que partout cet ordre de développement progressif a été

(1) Voyez l'*Introduction à l'histoire de la philosophie*, leçon 12[e].

suivi. En Angleterre, par exemple, vous trouvez d'abord un grand métaphysicien, ensuite des hommes distingués qui se sont occupés dans le même point de vue de physiologie, de grammaire, de morale et de politique. Je vous demande, Messieurs, si vous pourriez ici intervertir par la pensée l'ordre chronologique. L'ordre chronologique donne Locke et la métaphysique, puis les applications de la métaphysique, Hartley, Darwin, Priestley, Godwin et Bentham. Essayez de déplacer les termes de cette série; essayez de mettre, par exemple, Hartley, Priestley, Godwin et Bentham avant Locke; vous ne le pouvez pas: donc l'ordre des matières, tel que je l'ai tiré de la nature même des choses, se réalise ici dans l'histoire de la philosophie anglaise; il se réalise également dans l'histoire de la philosophie en France. Concevez-vous, je vous prie, Condorcet, Dupuis et Volney d'un côté, et de l'autre Helvétius avant Condillac? Les faits déclarent, comme la raison, que Condillac est venu et a fleuri avant eux tous, et Helvétius avant Condorcet, Dupuis et Volney, le métaphysicien avant le moraliste, et le moraliste avant les historiens. Il en est de même en Allemagne. Sans doute Feder est mort après Herder et après Tiedemann; mais il n'est pas moins certain que Feder, mort dans la vieillesse la plus avancée, enseignait déjà la philosophie de Locke à Gottingen, et avait formé

autour de lui une école sensualiste avec Lossius et Tittel, avant que Tiedemann et Herder fussent arrivés au complet développement de leurs vues historiques. Ainsi le développement des diverses parties de la philosophie suit dans le temps le même ordre qui les lie dans la pensée ; partout le temps ne fait que manifester la nature des choses. La nature des choses et le temps, la théorie et l'histoire nous donnent également le même résultat, savoir, que la métaphysique précède, que les applications morales, esthétiques et politiques suivent, et que ce qui termine est le regard et le jugement qu'une école complétement constituée porte sur le passé en tout genre, qu'elle domine et qu'elle interprète, c'est-à-dire l'histoire, et en particulier l'histoire de la philosophie. Donc l'ordre chronologique et l'ordre des matières rentrent l'un dans l'autre. Or, nous avons vu que l'ordre chronologique renferme l'ordre de dépendance réciproque des systèmes, l'ordre historique ; donc l'ordre chronologique, bien entendu, renferme les deux autres ; et ainsi se trouve démontrée par les faits, comme par la nature des choses, l'identité des trois ordres que doit suivre le véritable historien.

En résumé, si l'historien de la philosophie du XVIIIe siècle veut embrasser toutes les faces des nombreux phénomènes qui sont sous ses yeux, il faut qu'il les considère d'abord dans leur succes-

sion chronologique ; il faut ensuite qu'il les considère dans leur dépendance réciproque; il faut enfin qu'il les considère dans les analogies intérieures qui les rapprochent, dans leur rapport avec telle ou telle matière donnée. Et ces trois points de vue, également nécessaires, ont cet avantage qu'ils rentrent les uns dans les autres, et ne sont tous les trois que des parties distinctes d'un seul et même ordre, qui est l'ordre véritable, c'est-à-dire l'esprit philosophique appliqué à l'histoire.

L'ordre chronologique est sans contredit le fondement de l'histoire; mais, employé seul et mal entendu, il n'en est pas le flambeau, et ne donne que des dates les unes après les autres, des récits, des expositions variées et plus ou moins intéressantes, mais sans ensemble et par conséquent sans lumière, en un mot des chroniques. Or, les chroniques sont excellentes quand elles sont vraies, dans l'enfance de la civilisation des peuples, où l'homme, sans comprendre et sans chercher à comprendre ce qui se passe sous ses yeux, le reproduit avec une fidélité naïve, et le confie aux méditations des générations futures. Mais aujourd'hui la chronique, convertie en genre, est un véritable anachronisme. L'histoire ne peut plus être un simple amusement littéraire, et s'adresser à l'imagination seule; elle doit aussi parler à la

raison de l'homme. Ce n'est pas assez d'être un tableau, il faut qu'elle soit une leçon, et elle ne peut l'être qu'autant qu'elle rapporte les effets aux causes, et présente les faits non pas seulement dans leur succession chronologique, mais dans cet enchaînement qui les explique les uns par les autres, en les engendrant les uns des autres. C'est par là seulement qu'elle peut faire comprendre certains faits, certains systèmes. Il est tel système métaphysique qui, considéré seul, résiste à l'attention la plus pénétrante, et demeure insignifiant et obscur. Mais mettez ce système en rapport avec les systèmes qui le suivent et qu'il a produits, la scène change ; cette masse obscure s'éclaircit, et se convertit en un principe lumineux et fécond qui vous révèle sa nature propre par ses effets, par les systèmes qu'il engendre, et qui en sont comme les applications et les conséquences ; ces conséquences en produisent d'autres qui développent les premières, jusqu'à ce que, de conséquences en conséquences et de systèmes en systèmes, la puissance du principe ou système primitif soit épuisée. Or, si le système est faux, jugez de quelle importance il est de le suivre dans les systèmes qu'il engendre et dans toutes ses conséquences, dont l'extravagance trahit le vice de leur principe, qui, considéré seul et en lui-même, vous eût échappé. L'ordre de dépendance peut

seul vous donner cette haute instruction : et l'ordre de dépendance est sans doute dans l'ordre chronologique, mais ce n'est pas l'imagination, c'est une raison profonde qui peut l'y découvrir et l'en tirer. Enfin, il ne suffit pas de montrer l'enchaînement des systèmes entre eux ; l'histoire de la philosophie se manquerait à elle-même, si elle n'était pas une éducation philosophique. Qu'est-ce que la vie d'un individu, sinon une éducation ? qu'est-ce que l'histoire politique, sinon une éducation sociale ? que peut être l'histoire de la philosophie, sinon l'éducation du philosophe ? Or, l'éducation philosophique ne se fait pas en courant à la hâte sur des matières sans aucune connexité entre elles, et à travers des sujets qui changent et se métamorphosent perpétuellement sous l'œil qui les considère et la raison qui les étudie. Il faut s'arrêter sur un ensemble de matières analogues, pour en tirer une instruction véritable. L'ordre scientifique, c'est-à-dire l'ordre d'analogie des matières entre elles, doit donc se joindre à l'ordre historique, à l'ordre de dépendance des systèmes, lequel doit être tiré de la succession de ces systèmes et de l'ordre chronologique, base nécessaire et principe des deux autres.

Tels sont, Messieurs, les trois points de vue qui nous dirigeront dans l'histoire de l'école sensualiste du XVIIIe siècle. Je suivrai scrupuleusement

l'ordre chronologique; mais je le féconderai, je l'expliquerai, je l'interpréterai (car les chiffres abandonnés à eux-mêmes sont de véritables hiéroglyphes) par l'ordre historique, par la recherche de la filiation et de la généalogie des systèmes; enfin, je me garderai bien de séparer ce que la nature des choses, ce que l'histoire et les dates ont rapproché; je mettrai tous les systèmes de métaphysique les uns avec les autres, puis toutes les grandes applications à la morale, à la nature, à l'esthétique, à la société, et je terminerai comme termine toute école, quel que soit d'ailleurs son caractère, par ses applications à l'histoire générale, et à l'histoire de la philosophie, qui en est le couronnement.

Pour être fidèle à l'ordre que je viens de vous signaler, je dois commencer par la première série de l'école sensualiste, c'est-à-dire la série des métaphysiciens. Or, parmi les métaphysiciens du XVIIIe siècle, Locke est le premier en date; c'est celui qui a fait tous les autres, et qui a fourni à ses successeurs les matières mêmes dont ils se sont occupés; il est chronologiquement, historiquement, scientifiquement la base de la métaphysique du dernier siècle. C'est donc par lui qu'il faut commencer; il sera le sujet de la prochaine leçon.

QUINZIÈME LEÇON.

Locke : sa biographie. — Jusqu'à vingt ans élevé parmi les dissidents. — De vingt à trente-quatre, s'occupe de médecine. — A trente-quatre ans, entre dans le monde politique; son amitié avec Shaftesbury. — Ses fortunes diverses. — Chassé de l'université d'Oxford. — Se réfugie en Hollande. — Révolution de 1688. — Faveur de Locke jusqu'à sa mort. — Son caractère : désintéressement, prudence, fermeté, indulgence. — Revue de ses ouvrages. — De l'*Essai sur l'entendement humain*.

Messieurs,

Je commencerai cette leçon par où j'ai fini la dernière; je vous rappellerai que Locke est le père de toute l'école sensualiste du xviiie siècle. En effet, Locke est incontestablement, en date comme en génie, le premier métaphysicien de cette école. Or, la métaphysique est aux autres parties de la philosophie ce qu'un principe est à ses conséquences, ou du moins à ses applications. La morale, l'esthétique, la politique ne sont que des applications de la métaphysique, applications qui sont elles-mêmes les bases de l'histoire en général, et en particulier de l'histoire de la philosophie. De

plus, Locke n'est pas seulement un métaphysicien; il a lui-même transporté sa métaphysique dans la science du gouvernement, dans la religion, dans l'économie politique : ses ouvrages en ce genre ont servi de fondement aux ouvrages analogues de l'école sensualiste depuis 1700 jusqu'à nos jours. Aussi le nom et l'autorité de Locke remplissent-ils le XVIII[e] siècle ; c'est l'esprit de Locke qui anime et dirige toute l'école sensualiste de ce siècle. Il n'y a pas dans le maître une tendance bonne ou mauvaise qui ne se retrouve dans tous les disciples, même les plus récents; ses mérites et ses défauts ont fait ceux de l'école entière. De là pour l'historien de la philosophie le devoir étroit de rechercher ces défauts et ces mérites dans leur source commune, savoir, la métaphysique de Locke; voilà pourquoi, Messieurs, je me propose d'examiner la métaphysique de Locke avec le soin le plus scrupuleux et l'étendue convenable.

Mais avant de vous faire connaître le philosophe, il faut vous faire connaître l'homme dans Locke; il faut que vous sachiez quel a été, dans sa vie et dans son caractère, celui qui a exercé une si vaste, une si longue influence sur les opinions, c'est-à-dire sur toute la destinée morale et intellectuelle d'un si grand nombre de ses semblables.

John Locke est né à Wrington, à quelques lieues de Bristol, dans le comté de ce nom, le 29

août 1632. On ne sait presque rien de sa famille, sinon que son père était greffier d'une justice de paix et prit part aux troubles politiques de 1640, et servit même comme capitaine dans l'armée parlementaire sous le colonel Alexandre Popham. Ce fut à la recommandation et sous les auspices du colonel Alexandre que le jeune Locke fut reçu dans le collége de Westminster à Londres, où il fit ses premières études. Il y resta jusqu'à l'âge de dix-neuf ou vingt ans, jusqu'en 1651 ou 1652, où il passa à l'université d'Oxford. Voilà donc Locke, à peine sa première jeunesse écoulée, engagé, par tous les antécédents de sa famille et ses premières habitudes, dans le parti de l'indépendance religieuse et politique.

L'université d'Oxford était alors, comme elle est encore aujourd'hui, à ce qu'il paraît, fort attachée à la cause du passé: or, la cause du passé, en philosophie, c'était alors la scholastique. Vous concevez que, par la nature de son esprit et par ses habitudes déjà contractées, le jeune Locke devait avoir peu de goût pour une pareille philosophie; et en effet, il est à remarquer que cet homme, qui devait un jour imprimer un mouvement si original à la philosophie, s'en occupa fort peu à l'université d'Oxford. Il se contenta de profiter de l'excellente instruction classique que donnait cette université. L'étude à laquelle il s'appliqua

plus particulièrement fut la médecine. Il ne se fit point recevoir docteur ; il n'exerça point, à cause de l'extrême faiblesse de sa santé ; il n'eut point de chaire ; seulement il obtint au collége du Christ un bénéfice simple, c'est-à-dire un titre, des appointements, et pas de fonctions. Mais, quoiqu'il n'ait jamais ni exercé ni professé la médecine, Locke se fit pourtant une très-grande réputation à Oxford, si l'on en juge par le témoignage d'un des plus habiles praticiens du temps, Sydenham, qui, dans la dédicace de ses *Observations* (1) *sur les maladies aiguës,* se fait honneur de l'approbation de Locke. Telles furent ses occupations jusqu'à l'an 1664. Remarquez bien la nature de ces occupations, et leur influence presque nécessaire sur la direction de l'esprit et des idées. L'étude de la médecine suppose celle des sciences physiques et des sciences naturelles ; elle développe le goût et le talent de l'observation, et, sous ce rapport, on peut dire que l'étude de la médecine est une excellente préparation à la métaphysique ; mais il faut ajouter pour un esprit bien fait (2), car quand on est continuellement en présence des phénomènes de la vie organique, il est facile, il est na-

(1) Publiées en 1676.

(2) Voyez pour la remarque et la réserve Dugald-Stewart, *Discours sur l'histoire de la philosophie moderne*, trad. franç., t. II, p. 9 et 10.

turel de se laisser surprendre et entraîner par l'apparence, et de confondre avec ces phénomènes d'autres phénomènes qui en sont très-différents; et je vous prie de ne pas oublier qu'en effet, dans la revue que je vous ai présentée de toutes les écoles philosophiques, nous avons vu le sensualisme et l'empirisme, ainsi que le scepticisme, sortir souvent des écoles des physiciens et des médecins : rappelez-vous dans l'antiquité Sextus, Ænésidème, et plus d'un successeur d'Aristote.

En 1664, Locke accompagna comme secrétaire William Swan à la cour de Berlin. Au bout d'un an, il revint à Oxford, et c'est là, en 1666, à l'âge de trente-quatre ans, qu'il fit la rencontre qui décida du reste de sa destinée. Ashley Cooper, depuis comte de Shaftesbury, étant venu à Oxford pour sa santé, y connut Locke; et, après l'avoir consulté comme médecin, il se l'attacha comme ami, et pour toute la vie : depuis, ils ne se séparèrent jamais. Locke partagea sans doute la prospérité de son ami, mais il en partagea aussi les épreuves diverses; il alla le joindre dans l'exil, il lui ferma les yeux dans la terre étrangère, et il entreprit plus tard d'écrire sa vie et de réhabiliter sa mémoire.

Qu'était-ce, Messieurs, que Shaftesbury? L'histoire a bien l'air de le peindre comme un esprit fort, sans convictions arrêtées, comme un ambi-

tieux politique, qui changea plus d'une fois de rôle, mais un ambitieux d'un grand talent et même d'un grand caractère. Étrange ami pour un philosophe ! Aussi je ne vous donne ce jugement que comme celui des historiens et non comme le mien; je n'ai point assez étudié les affaires de ce temps pour porter un jugement assuré sur les hommes qui y prirent part. Je sais que dans les temps de révolutions le même but veut souvent les voies les plus diverses ; je ne trouve point de contradiction essentielle dans tous les changements qu'on reproche à Shaftesbury; il est possible que, sous l'apparence de l'intrigue, et avec l'intrigue même, il y ait eu en lui un patriotisme sincère, et j'avoue que l'amitié et la haute estime d'un homme aussi sensé et aussi vertueux que Locke protègent, à mes yeux, la mémoire douteuse de cet ardent et inquiet homme d'état, d'abord engagé avec lord Falkland dans le parti de la cour, puis jeté dans celui du parlement, mettant ensuite la main dans le rétablissement de Charles II et ministre de ce prince, enfin conspirant peut-être contre lui, et allant mourir en Hollande.

Ashley tira donc le jeune médecin de sa paisible solitude d'Oxford, et le jeta dans la société brillante de Londres. Locke s'y lia avec les personnages les plus importants de l'époque, lord Halifax, le duc de Buckingham, le comte de Northum-

berland, qu'il accompagna en France en 1668; quelques années après, en 1674, ayant fait un voyage à Montpellier pour sa santé, qui avait toujours été très-délicate, il y fit la connaissance de mylord Herbert, comte de Pembrocke, auquel il a dédié depuis son grand ouvrage sur l'*Entendement humain*.

Ashley était un des huit seigneurs auxquels Charles II, qu'il avait servi autant et mieux, dit-on (1), que le général Monk, avait concédé la propriété de la Caroline. Ces huit propriétaires s'adressèrent à Locke pour avoir une constitution, et il paraît que cette constitution, que je n'ai point lue, était beaucoup plus favorable aux droits des propriétaires qu'à ceux des habitants, puisqu'en 1719 les habitants demandèrent le rapport de cette constitution qui leur avait été donnée par le libéral Ashley et le philosophe Locke, et prièrent la couronne de vouloir bien les reprendre sous son autorité immédiate. C'est en 1668 que Locke fut nommé membre de la Société royale des sciences. Mais, en 1672, Ashley ayant été fait comte de Shaftesbury, et élevé à la dignité de grand-chancelier d'Angleterre, donna à Locke un assez haut emploi, celui de secrétaire des présentations aux

(1) Voyez l'écrit de Locke sur la vie de Shaftesbury, où il est question d'un singulier projet de Monk, déjoué par le chevalier Ashley.

bénéfices. Une révolution ministérielle emporta, en 1673, le grand-chancelier et la place du philosophe. En 1679, nouvelle faveur de Shaftesbury, nouvelle faveur du philosophe; enfin, nouvelle disgrâce et pour l'un et pour l'autre; mais celle-ci fut tout autrement sévère que la première, et beaucoup plus longue. Le comte de Shaftesbury, rejeté dans les rangs de l'opposition, fut accusé d'avoir poussé l'opposition jusqu'à la faction, emprisonné, mis à la Tour de Londres, forcé plus tard de quitter l'Angleterre et de se réfugier en Hollande, où il mourut en 1683. Locke l'y suivit, et il en hérita toutes les inimitiés du parti opposé. La cour de Charles II exigea de l'université d'Oxford qu'il fût dépossédé de son emploi au collége du Christ; et comme le doyen Fell faisait, quoique assez faiblement, quelque résistance, le 12 novembre 1684, un warrant signé *Charles II* raya John Locke de la liste des membres de l'université d'Oxford, sans jugement ni enquête préalable. La haine de ses ennemis alla plus loin. C'était le temps où le comte de Monmouth tramait de l'étranger des conspirations véritables contre le trône des Stuarts. On impliqua Locke dans ces conspirations; on demanda son extradition; et si Locke eût été livré, Messieurs, il eût très-bien pu monter sur un échafaud et finir comme Sidney. Heureusement il avait trouvé des

amis en Hollande : il se cacha, et laissa passer l'orage. Ce fut à cette époque de sa vie qu'il forma avec quelques hommes d'état, quelques théologiens et quelques médecins de la Hollande, une petite société philosophique qui a porté ses fruits. Ces hommes étaient surtout Leclerc, l'auteur de la *Bibliothèque universelle,* et Limborch, ministre protestant, remontrant et arminien, tous hommes pénétrés, comme Locke, de l'esprit libéral d'alors en religion et en politique. Là furent composés les premiers écrits de Locke, sa *Méthode pour faire des recueils,* insérée dans le journal de Leclerc, et sa lettre à Limborch sur la tolérance (1), véritable manifeste de la minorité persécutée. Là encore, il acheva le grand ouvrage philosophique qu'il avait entrepris depuis longues années, et qui est devenu l'*Essai sur l'entendement humain ;* mais il n'en publia qu'un prospectus dans la *Bibliothèque universelle* de janvier 1688.

Sur ces entrefaites arriva la révolution de 1688. Vous jugez bien que Locke, qui, dans son exil, avait été comme le chef intellectuel de tous les persécutés, reçut à Londres, en 1689, l'accueil le plus honorable ; le roi Guillaume lui accorda toute

(1) En voici le titre : *Epistola ad clarissimum virum* T. A. R. P. T. O. L. A., *scripta a* P. A. P. O. J. L. A. ; c'est-à-dire *Theologiæ apud remonstrantes professorem, tyrannidis osorem, Limburgum, Amstelodunensem, scripta a pacis amico, persecutionis osore, Johanne Lockio, Anglo.*

sa confiance ; et si sa santé, et peut-être la modestie de ses goûts, ne s'y fussent opposées, Locke eût pu pousser très-haut sa fortune politique. Outre son grand ouvrage sur l'*Entendement humain*, il publia plusieurs écrits qui concoururent puissamment à affermir et à populariser en Angleterre le gouvernement constitutionnel de 1689, ce gouvernement qui concilie à la fois la puissance tutélaire de la couronne et les droits des peuples, ce gouvernement qui, au XVIII[e] siècle, a inspiré Montesquieu, et qui plus tard a servi de modèle à celui sous lequel nous avons aujourd'hui le bonheur et l'honneur de vivre. Locke est donc, sous ce rapport, un des bienfaiteurs de l'humanité. Ses services et sa réputation le portèrent à la place élevée de commissaire pour le commerce et les colonies. Le soin de sa santé le força de résigner cet emploi en 1700 ; il se retira à Oates, dans le comté d'Essex, chez madame Masham, fille de son ami le célèbre docteur Cudworth ; et il y passa doucement les dernières années de sa vie, uniquement occupé de bien mourir, entre la lecture des saintes Écritures et les soins de l'amitié. Il s'éteignit ainsi à l'âge de soixante-treize ans, le 28 octobre 1704.

Telle a été la vie de Jean Locke : voyons quel a été son caractère. Tous ses contemporains, et, ce qui vaut mieux, toutes les actions connues de sa vie,

déposent que personne n'aima plus sincèrement et plus constamment la vérité, la vertu, et la cause de la liberté du genre humain. Il aima et servit cette noble cause; il eut même l'honneur de souffrir pour elle, mais sans jamais s'écarter, Messieurs, de la plus parfaite modération. Locke était né sage en quelque sorte. La modération et la mesure étaient comme dans son tempérament. On peut dire qu'il y avait en lui quelque chose de Socrate ou au moins de Franklin. Certes, ce n'est pas moi qui le blâmerai d'avoir assez aimé son pays pour s'être associé à ses destinées; mais ceux même qui pourraient blâmer un philosophe d'être sorti de sa solitude, et d'avoir pris part aux affaires, ne peuvent pas nier du moins qu'il y porta le plus rare désintéressement. Il ne sollicita aucune place, et ne céda jamais, quand il en accepta, qu'aux instances de Shaftesbury ou du roi Guillaume. Rien ne lui était plus facile à son retour de Hollande en 1689, entouré comme il l'était de la faveur du gouvernement, de rentrer dans son bénéfice simple du collége du Christ, qu'il regrettait pour plus d'une raison; mais comme il aurait fallu déposséder le titulaire actuel, il sacrifia son amour pour Oxford à l'intérêt d'autrui et à la paix publique. En 1700, lorsqu'il résigna sa place de commissaire des colonies et du commerce par raison de santé, le roi voulut lui continuer son traitement,

qui était assez considérable (il était, je crois, de mille louis), en le dispensant de toute espèce de travail. Locke refusa, en disant qu'il lui était impossible de toucher le traitement d'une place qu'il ne pouvait remplir.

Il était extrêmement prudent, réservé, discret. Pendant l'exil de Shaftesbury, et dans le moment de la persécution violente de tout le parti libéral, les ennemis de Locke ne cherchaient qu'une occasion pour lui ôter sa place du collége du Christ. Le ministre écrivit au doyen pour demander des informations sur son compte, et Fell fut obligé de répondre qu'il ne demandait pas mieux que de chasser Locke, mais que celui-ci ne fournissait aucun prétexte : « J'ai depuis plusieurs années l'œil sur lui ; mais il s'observe tellement, que je puis affirmer qu'il n'est personne dans le collége qui ait entendu de lui un seul mot politique.... Ayant tenu et fait tenir devant lui, en public et en particulier, des propos contre l'honneur de son patron, il n'a laissé échapper ni parole ni geste qui marquât le moindre accord... »

Et ne croyez pas que cette prudence, Messieurs, fût de la pusillanimité. A la mort de Charles II, quand Jacques monta sur le trône, William Penn, qui, je ne sais trop comment, en sa qualité de philanthrope, avait des connaissances et même de la faveur à la cour, offrit à Locke, dont il avait

été le condisciple à Oxford, de lui faire obtenir ce qu'il appelait sa grâce. Locke répondit, quoiqu'il fût alors exilé et dans la détresse, que, comme il n'y avait point eu de motifs pour le condamner, il n'y en avait pas pour lui pardonner.

Mais ce que j'admire le plus dans Locke, ce qui me le rend plus particulièrement respectable et cher, si j'ose me servir de cette expression, c'est une qualité qui, selon moi, est meilleure encore que la prudence et la fermeté, je veux dire l'indulgence, la tolérance. Un savant ecclésiastique du temps, le docteur Lowde, l'ayant accusé publiquement d'affaiblir par son système la distinction du bien et du mal, Locke, au lieu de se fâcher : « Le brave homme a raison, dit-il (1); il convenait à sa profession de se montrer ombrageux sur un pareil point, et de prendre l'alarme sur des expressions qui, si elles étaient considérées isolément, pourraient être malsonnantes, et faire naître de justes soupçons. » Il a montré sa tolérance philosophique dans une occasion tout autrement importante, et dont je veux vous entretenir un moment.

Newton, qui, quoique assez bon physicien, je pense, n'était pas du tout sensualiste, aperçut de

(1) *Essai sur l'entendement humain*, préface.

bonne heure les conséquences du système de Locke, et s'en effraya. Il conçut même des soupçons sur l'honnêteté de Locke ; et, dans un mouvement d'humeur fort bizarre, apprenant que Locke, son ami Locke, était malade et avait peu de temps à vivre, il alla jusqu'à dire qu'il vaudrait mieux qu'il fût déjà mort. Ce qui désarme, c'est la parfaite candeur avec laquelle Newton avoue lui-même à Locke sa faiblesse, et lui en demande pardon. « Pardonnez-moi, dit-il, je vous prie, ce défaut de charité. » La lettre est signée *votre très-humble et très-infortuné serviteur, Isaac Newton. Septembre 1693.* Je ne résiste pas au plaisir de vous lire la réponse de Locke ; elle était inédite, et elle a été publiée pour la première fois par Dugald-Stewart (1). Elle respire, comme le remarque fort bien Dugald-Stewart, une véritable magnanimité philosophique, et la bienveillance de bon ton d'un homme du monde.

Locke à Newton.

« Oates, 5 octobre 1693.

» MONSIEUR,

» Depuis que je vous connais, j'ai toujours été
» si fermement et si sincèrement votre ami, et

(1) *Discours sur l'histoire de la philosophie moderne*, trad. franç., t. II, p. 75.

» je vous croyais si bien le mien, que si toute
» autre personne m'eût dit de vous ce que vous
» m'en dites vous-même, j'aurais refusé d'y ajou-
» ter foi; et quoique je ne puisse voir sans beau-
» coup de peine que vous ayez conçu sur mon
» compte tant d'idées mauvaises et injustes, j'a-
» vouerai cependant que s'il m'eût été plus agréa-
» ble de recevoir de vous un échange des bons
» offices que ma sincère affection pour vous m'a
» constamment porté à vous rendre, cet aveu
» que vous me faites de vos torts est le plus grand
» service que vous eussiez pu me rendre, puisqu'il
» me donne la consolation de n'avoir pas perdu
» une amitié dont je faisais tant de cas. D'après
» ce que vous me dites dans votre lettre, je n'ai
» plus besoin de rien ajouter pour me justifier
» envers vous; il suffira toujours à ma justifi-
» cation que vous réfléchissiez à ma conduite
» envers vous et envers tous les autres hommes;
» mais d'ailleurs permettez-moi de vous dire que
» je mets plus d'intérêt à me rendre promptement
» à vos excuses que vous n'en pourriez mettre à
» les faire; et je m'y rends si sincèrement et si
» entièrement, que je ne désire rien autre chose
» qu'une occasion de vous convaincre de toute
» mon amitié et de toute mon estime, et de vous
» prouver que je suis le même à votre égard que
» si rien de ce que vous me dites ne fût arrivé.

» Afin même de vous en donner une preuve plus
» complète, je vous prierai de me fixer un lieu
» où je puisse vous voir : je désire d'autant plus
» vivement une entrevue, que la conclusion de
» votre lettre me fait penser que je pourrais bien
» ne pas vous être tout à fait inutile. Je serai tou-
» jours prêt à vous servir de tous mes efforts de
» la manière qui vous conviendra le mieux ; je
» n'attendrai là-dessus que vos ordres et votre
» permission.

» La seconde édition de mon livre s'imprime en
» ce moment ; et quoique je puisse répondre de la
» pureté d'intention avec laquelle je l'ai écrit,
» toutefois, puisque vous m'avez informé si à pro-
» pos de ce que vous en avez dit, je regarderais
» comme une faveur extrême que vous voulussiez
» bien me désigner les endroits qui ont donné
» lieu à votre censure, afin que je puisse m'ex-
» pliquer plus clairement, et éviter ainsi d'être
» mal compris par d'autres, ou de porter le moin-
» dre préjudice à la cause de la vérité et de la
» vertu. Je vous connais pour si attaché à toutes
» deux, que je sais que, lors même que vous ne
» seriez pas d'ailleurs mon ami, vous n'hésite-
» riez pas à me rendre ce service. Mais je suis bien
» certain que vous feriez bien davantage encore
» pour un homme qui, après tout, vous porte
» comme moi tout l'intérêt d'un ami, vous sou-

» haite toutes sortes de prospérités, et se dit sans
» compliment, etc. »

Il me reste à vous parler des ouvrages de Locke. Mais je ne vous citerai que les titres de ces ouvrages, pour arriver rapidement à celui qui doit être pour nous le sujet d'un long examen. Le premier écrit de Locke est un petit écrit latin, intitulé *Methodus adversariorum*, c'est-à-dire modèle de la manière dont il faut s'y prendre pour dresser des recueils et mettre en ordre les extraits que l'on tire de ses études, traduit en français et publié la première fois dans la *Bibliothèque universelle*, juillet 1686, t. II, p. 315; le second est la fameuse lettre à Limborch sur la tolérance, dont nous avons déjà parlé, et qui fut aussi traduite en français, et insérée dans la *Bibliothèque* en 1688. C'est en 1690 que parut à Londres l'*Essai sur l'entendement humain*. La même année, Locke donna l'*Essai sur le gouvernement civil*. Le but de cet ouvrage était de répondre aux partisans des Stuarts, qui accusaient d'usurpation la nouvelle dynastie. Locke s'efforce de montrer que la légitimité d'un gouvernement repose sur la sanction du peuple, d'où il suit que le peuple sanctionnant la dynastie nouvelle, cette dynastie est légitime. Ce qui domine dans cet ouvrage est l'esprit républicain, avec quelques tempéraments monarchiques. La souveraineté du peuple, qui était le dogme régnant

parmi les puritains et les indépendants d'Angleterre, chez lesquels Locke avait puisé ses premières impressions, est la base philosophique de ce traité, qui a servi de modèle au *Contrat social*. Ses lettres *sur l'Éducation* (1693) ont aussi inspiré l'*Émile*. Le *Christianisme raisonnable*, qui parut en 1693, avait, comme le *Gouvernement civil*, un but de circonstance. Guillaume ayant repris le plan de Jacques II, de réunir toutes les sectes dissidentes, il fallait saisir et fixer, parmi les dissidences des différentes sectes, le point qui leur était commun à toutes; et c'est précisément ce point que Locke a essayé d'établir comme le fond même du christianisme. Enfin le livre *sur le Commerce* est, je crois, le fondement de tous les ouvrages analogues qui ont été faits dans le XVIIIe siècle. Je ne sache pas un livre antérieur à celui-là sur l'économie politique qui ait produit quelque sensation dans le monde. Mais le vrai titre de gloire de Locke est son *Essai sur l'entendement humain*. C'est de celui-là que je veux vous entretenir, en me contentant pour le moment d'en considérer les dehors, avant d'entrer dans l'esprit même de l'ouvrage et de le soumettre à un examen approfondi.

L'*Essai sur l'entendement humain* parut pour la première fois à Londres en 1690. Il eut un immense succès, peut-être même le plus grand succès

qu'aucun livre philosophique ait jamais obtenu. Bien des causes y concoururent, et avant tout la célébrité de l'auteur, comme ami de la liberté religieuse et politique. C'était alors le temps de la révocation de l'édit de Nantes (1685); et tous ceux qui dans l'Europe entière tenaient à la cause proscrite, attendaient et accueillaient avec le plus vif empressement et la plus haute faveur toutes les publications de Locke, qui, depuis sa lettre *sur la Tolérance*, était comme leur représentant. Partout la minorité libérale qui se formait déjà, et qui a été la base de la majorité actuelle, avait les yeux sur les écrits de Locke. Aussi, d'un bout de l'Europe à l'autre, l'*Essai sur l'entendement humain* fut accepté par tous les partisans de la cause nouvelle comme leur guide et leur flambeau : il fit la métaphysique libérale, si je puis m'exprimer ainsi. De là le prodigieux succès de cet ouvrage, et les éditions et traductions qui s'en multiplièrent si rapidement. Du vivant de Locke, il y en eut en Angleterre quatre éditions, en 1690, 1694, 1697 et 1700; et à toutes ces éditions Locke faisait des changements considérables : les meilleurs chapitres même, par exemple celui sur l'*association des idées,* ne se trouvent que dans la quatrième édition. Il s'en préparait une cinquième lorsqu'il mourut; elle parut en 1705; il y en avait une

dixième en 1731. Dugald-Stewart (1) nous apprend qu'il possède un exemplaire de la treizième édition, de 1748. Ce qui contribua surtout à répandre l'*Essai sur l'entendement humain* fut la traduction française de Coste. Le français commençait à être la langue universelle de l'Europe. Aussi cette traduction, faite en 1700, du vivant de Locke, eut cinq éditions, de 1700 à 1750. Il y en eut trois traductions latines : l'une de Burridge, qui parut à Londres en 1701, réimprimée à Leipzig en 1709, et réimprimée encore à Amsterdam en 1729 ; la meilleure traduction latine est celle de Thiele, publiée à Leipzig en 1731. On compte plusieurs traductions hollandaises et allemandes (2). Wynne, évêque de Saint-Asaph, en publia un extrait anglais qui fut traduit en français par Bosset, en 1720.

Il ne manquait au succès de Locke que la colère des ennemis de toute liberté politique et religieuse. L'université d'Oxford proscrivit son ouvrage comme elle avait proscrit sa personne. Il fut convenu dans une assemblée que si on ne lançait pas un manifeste public contre l'*Essai sur l'entendement humain,* tous les professeurs s'en-

(1) *Discours sur l'histoire de la philosophie moderne*, t. II.

(2) Trois traductions allemandes, celle de Poleyen en 1757, de Tittel en 1791, et de Tennemann en 1797.

tendraient pour lui fermer la porte de leur auditoire.

Quel est donc cet ouvrage, qu'élèvent si haut dès sa naissance l'admiration des uns et les critiques des autres? Je ne veux le considérer ici, comme je l'ai dit, que par ses dehors. La composition générale se sent de l'agitation de la vie de l'auteur. Il n'y faut pas chercher l'enchaînement rigoureux et l'unité des *Méditations* de Descartes. L'*Essai sur l'entendement humain* a deux défauts graves: d'abord, des répétitions innombrables; puis des variations et des contradictions un peu fortes. Aussi faut-il s'attacher à l'esprit général du livre, et avec cet esprit interpréter les passages contradictoires, négliger les inconséquences de détail, et considérer surtout le fond commun et l'ensemble de l'ouvrage, car c'est là qu'est le système de l'auteur.

Pour le style, on convient généralement que la prose de Locke est une des meilleures proses de l'époque; et, sans beaucoup savoir l'anglais, il est aisé d'y reconnaître la manière d'un homme qui a vécu dans la meilleure société, et qui exprime sa pensée sans pédanterie, dans les termes les plus clairs, les plus simples et les plus familiers. Il y a un certain esprit mondain répandu dans tout le livre de Locke, qui n'a pas peu contribué

à son succès. Dugald-Stewart remarque (1) que si le style de l'*Essai* a un peu vieilli, il conserve un certain parfum de naturel et d'élégance qui donne une idée des belles conversations auxquelles l'ami d'Ashley avait dû assister. Je n'ai pas besoin de vous dire que le caractère éminent de ce style est la clarté; ce mérite tient même dans Locke à un défaut, la diffusion. Locke est verbeux; il prolonge ses développements et ses raisonnements outre mesure; il présente la même pensée sous une infinité de formes différentes, comme s'il voulait qu'il n'y eût pas un esprit dans lequel cette pensée ne pût s'introduire par une voie ou par une autre. Il faut convenir qu'une lucidité un peu confuse distingue beaucoup plus l'ouvrage de Locke que la précision. La précision est la vraie clarté, mais c'est la clarté des forts ; la diffusion est la clarté des faibles : d'où il suit que la diffusion est et sera toujours la clarté pour le plus grand nombre, celle qui donne et peut seule donner la popularité ; car les faibles, sauf erreur, sont destinés à faire longtemps encore la majorité, même parmi les philosophes.

(1) *Ibid.*, p. 19. Voyez aussi l'opinion de l'auteur des *Caractères*, première lettre à un jeune gentilhomme qui étudie à l'université. Mackintosh (*Mélanges philosophiques* trad. franç , p. 194) cite plusieurs morceaux du livre II, chap. x, comme remarquables par la beauté des développements.

Dans la prochaine réunion, j'entrerai dans l'examen philosophique de l'*Essai sur l'entendement humain*.

SEIZIÈME LEÇON.

Esprit général de l'*Essai sur l'entendement humain.* — Sa méthode : Étude de l'entendement humain comme introduction nécessaire de toute vraie philosophie. — Étude de l'entendement humain dans son action, dans ses phénomènes ou *idées.* — Division des recherches relativement aux idées, et détermination de l'ordre dans lequel ces recherches doivent être faites. Ajourner la question logique et ontologique de la vérité et de la fausseté des idées, de la légitimité ou de l'illégitimité de leur application à tels ou tels objets; concentrer les premières recherches dans l'étude des idées en elles-mêmes, et là commencer par constater les caractères actuels des idées, et procéder ensuite à la recherche de leur origine. — Examen de la méthode de Locke. Son mérite : il ajourne et place en dernier lieu la question de la vérité et de la fausseté des idées; son tort : il néglige entièrement la question des caractères actuels des idées, et il débute par celle de leur origine. Première aberration de la méthode; chances d'erreurs qu'elle entraîne; tendance générale de l'école de Locke.

MESSIEURS,

Voici la première question que nous adresserons à l'*Essai sur l'entendement humain :* Sur quelle autorité s'appuie-t-il en dernière analyse? L'auteur cherche-t-il la vérité à ses risques et périls par les seules forces de la raison, telle qu'elle a été donnée à l'homme, ou reconnaît-il une autorité étrangère et supérieure à laquelle il se soumette

et emprunte les motifs de ses jugements? En effet, c'est là, vous le savez, la question sur laquelle il faut interroger d'abord tout ouvrage philosophique, afin de déterminer son caractère le plus général et sa place dans l'histoire de la philosophie, et même dans celle de la civilisation. Or, le premier coup d'œil jeté sur l'*Essai sur l'entendement humain* suffit pour montrer que Locke est un libre chercheur de la vérité. Partout il s'adresse à la raison; il part de cette autorité, et de celle-là seule ; et si plus tard il en admet une autre encore, c'est qu'il y arrive par la raison : de telle sorte que c'est toujours la raison qui le gouverne, et qui tient en quelque sorte les rênes de sa pensée. Locke appartient donc à la grande famille des philosophes indépendants. L'*Essai sur l'entendement humain* est le fruit du mouvement d'indépendance du XVIIe siècle, et il a fortifié et redoublé ce mouvement. Ce caractère a passé du maître dans toute l'école, et c'est par là qu'elle se recommande aux yeux de tous les amis de la raison humaine. Je dois ajouter que dans Locke l'indépendance est toujours unie au respect sincère et profondément senti de tout ce qui doit être respecté; Locke est philosophe, et en même temps il est chrétien. C'est encore là un de ses titres d'honneur; mais, il faut le dire, si dans l'*Essai sur l'entendement humain* il y a comme un parfum de piété solide et de véritable christianisme, le

christianisme y est réduit en quelque sorte à sa plus simple expression. Locke cite souvent les saintes Écritures, et leur rend hommage; mais sans entrer jamais dans le fond des dogmes et des mystères, où pourtant réside la métaphysique chrétienne. Locke est un enfant de la réforme et du protestantisme; il incline même plus ou moins au socinianisme. Assurément il est encore dans les limites du christianisme, mais il est sur la borne même : tel est le chef. Quant à l'école, vous savez ce qu'elle a été. Le chef est indépendant, et chrétien encore; les élèves sont indépendants, mais leur indépendance avec le temps a passé rapidement à l'indifférence, et de l'indifférence à l'inimitié. Je vous dis tout ceci, Messieurs, parce qu'il importe que vous ayez toujours dans la main le fil du mouvement et du progrès de l'école sensualiste.

Je passe à la question qui vient immédiatement après celle de l'esprit général de tout ouvrage philosophique, savoir, la question de la méthode. Vous connaissez l'importance de cette question; il doit vous être évident aujourd'hui que, telle est la méthode d'un philosophe, tel sera son système, et que l'adoption d'une méthode décide des destinées d'une philosophie. De là pour nous l'obligation étroite d'insister sur la méthode de Locke avec tout le soin dont nous sommes capable. Quelle

est donc cette méthode qui, dans son germe, contient le système entier de Locke, ce système qui a produit la grande école sensualiste du XVIIIe siècle? Nous laisserons parler Locke lui-même; il s'exprime ainsi dans sa préface :

« S'il était à propos de faire ici l'histoire de cet » *Essai,* je vous dirais que cinq ou six de mes amis » s'étant assemblés chez moi, et venant à discou» rir sur un sujet bien différent de celui-ci, se trou» vèrent bientôt arrêtés par les difficultés qui s'é» levèrent de différents côtés. Après nous être fa» tigués quelque temps sans nous trouver plus en » état de résoudre les doutes qui nous embarras» saient, il me vint dans l'esprit que nous prenions » un mauvais chemin, et qu'avant de nous enga» ger dans ces sortes de recherches il était néces» saire d'examiner notre propre capacité, et de voir » quels objets sont à notre portée ou au-dessus de » notre compréhension. Je proposai cela à la com» pagnie, et tous l'approuvèrent aussitôt; sur quoi » l'on convint que ce serait là le sujet de nos pre» mières recherches. Il me vint alors quelques » pensées indigestes sur cette matière, que je n'a» vais jamais examinée auparavant. Je les jetai sur » le papier; et ces pensées, formées à la hâte, que » j'écrivis pour les confier à mes amis à notre pro» chaine entrevue, fournirent la première occasion » de ce traité, qui, ayant été commencé par hasard

» et continué à la sollicitation de ces mêmes per-
» sonnes, n'a été écrit que par pièces détachées;
» car, après l'avoir longtemps négligé, je le repris
» selon que mon humeur ou l'occasion me le per-
» mettait; et enfin, pendant une retraite que je fis
» pour le bien de ma santé, je le mis dans l'état
» où vous le voyez présentement. »

Il revient à la même pensée dans l'introduction qui suit la préface.

« Chap. II. Je ne m'engagerai pas à considérer
» en physicien la nature de l'âme, à voir ce qui
» en constitue l'essence, quels mouvements doi-
» vent s'exciter dans nos esprits animaux, ou quels
» changements doivent arriver dans notre corps
» pour produire, au moyen de nos organes, cer-
» taines sensations et certaines idées dans notre
» entendement, et si quelques unes de ces idées
» ou toutes ensemble dépendent dans leur principe
» de la matière ou non. Quelque curieuses et in-
» structives que soient ces spéculations, je les
» éviterai, comme ne pouvant me conduire direc-
» tement au but que je me propose. Il suffira,
» pour le dessein que j'ai présentement en vue,
» d'examiner les facultés de connaître qui se
» rencontrent dans l'homme, en tant qu'elles
» s'exercent sur les objets qui se présentent à
» elles. »

Locke est persuadé que c'est là le seul moyen de

rabattre la témérité de la philosophie, et en même temps de l'encourager à d'utiles recherches.

« Chap. IV. Quelle que soit l'activité de notre
» esprit, cet examen pourra servir à la modérer, en
» nous obligeant à plus de circonspection lorsque
» nous nous occupons de choses qui passent no-
» tre compréhension, à nous arrêter lorsque nous
» avons porté nos recherches jusqu'au plus haut
» point où nous soyons capables de les porter, et
» à vouloir bien ignorer ce que nous voyons être
» au-dessus de nos pensées, après l'avoir bien exa-
» miné. Si nous en usions de la sorte, nous ne
» serions peut-être pas si empressés, par un vain
» désir de connaître, à exciter incessamment de
» nouvelles questions, à nous embarrasser nous-
» mêmes, et à engager les autres dans des disputes
» sur des sujets qui sont tout à fait disproportion-
» nés à notre entendement, et dont nous ne sau-
» rions nous former des idées claires et distinctes,
» ou même (ce qui n'est peut-être arrivé que trop
» souvent) dont nous n'avons absolument aucune
» idée. Si donc nous pouvons découvrir jusqu'où
» notre entendement peut porter sa vue, jusqu'où
» il peut se servir de ses facultés pour connaître
» les choses avec certitude, et en quels cas il ne
» peut juger que par de simples conjectures, nous
» apprendrons à nous contenter des connaissan-
» ces auxquelles notre esprit est capable de par-

» venir, dans l'état où nous nous trouvons dans ce
» monde.

» Chap. VI. Lorsque nous aurons examiné soi-
» gneusement ce que notre esprit est capable de
» faire, et que nous aurons vu en quelque manière
» ce que nous en pouvons attendre, nous ne se-
» rons portés ni à demeurer dans une lâche oisi-
» veté et dans une entière inaction, comme si
» nous désespérions de jamais connaître quoi que
» ce soit, ni à mettre tout en question et à décrier
» toutes sortes de connaissances, parce qu'il y a
» certaines choses que l'on ne peut pas com-
» prendre. »

Et encore, même chapitre :

« Il est extrêmement avantageux au pilote de
» savoir quelle est la longueur du cordeau de la
» sonde, quoiqu'il ne puisse pas toujours recon-
» naître par son moyen toutes les différentes pro-
» fondeurs de l'Océan; il suffit qu'il sache que le
» cordeau est assez long pour trouver fond en cer-
» tains endroits de la mer qu'il lui importe de con-
» naître pour bien diriger sa course, pour éviter
» les bas-fonds qui pourraient le faire échouer. »

Je ne ferai plus qu'une citation décisive :

« Ces considérations me firent venir la première
» pensée de travailler à cet *Essai sur l'entendement;*
» car je pensai que le premier moyen qu'il y au-
» rait de satisfaire l'esprit de l'homme sur plu-

» sieurs recherches dans lesquelles il est fort porté
» à s'engager, ce serait de prendre, pour ainsi
» dire, un état des facultés de notre propre en-
» tendement, d'en examiner l'étendue, et de voir
» à quels objets elles peuvent s'appliquer. Jusqu'à
» ce que cela fût fait, je m'imaginai que nous pren-
» drions la chose tout à fait à contre-sens.... »

J'ai accumulé toutes ces citations à dessein, pour vous convaincre qu'elles ne renferment pas seulement une vue fugitive, mais une règle fixe, une méthode. Or, cette méthode est précisément, selon moi, la méthode véritable, celle qui est encore aujourd'hui la force et l'espoir de la science. Sans doute elle est dans Locke vague et incertaine, non-seulement dans l'application, mais dans son énoncé même. Pour l'éclaircir et la fixer, permettez-moi de vous la présenter dans un langage un peu plus moderne.

Quels que soient les objets que vous connaissiez ou tentiez de connaître, Dieu ou le monde, les êtres les plus éloignés ou les plus voisins de vous, vous ne les connaissez, vous ne pouvez les connaître qu'à une condition, savoir, que vous soyez capable de connaître en général; et vous ne les connaissez, vous ne pouvez les connaître que dans la mesure de votre faculté générale de connaître. Toutes les connaissances que vous pouvez acquérir, les plus sublimes comme les plus gros-

sières, reposent en dernier résultat, et dans leur étendue et dans leur légitimité, sur la portée et la valeur de cette faculté. Appelez-la comme il vous plaira, esprit, raison, pensée, intelligence, entendement. Locke l'appelle entendement. Il suit de là qu'une sage philosophie, au lieu de se servir aveuglément de l'entendement et de l'appliquer à l'aventure, doit l'examiner d'abord, et rechercher quel il est et ce qu'il peut ; sans quoi elle s'expose à des mécomptes et à des aberrations sans nombre. Or, l'entendement humain fait partie de la nature humaine ; l'étude de l'entendement humain implique donc une étude plus générale, celle de la nature humaine : c'est donc là l'étude par excellence, celle qui doit précéder et diriger toutes les autres. Il n'y a pas une partie de la philosophie qui ne suppose celle-là et ne lui emprunte sa lumière. Que peut être la logique, par exemple, c'est-à-dire la connaissance des règles qui doivent diriger l'esprit humain, sans la connaissance de ce qu'il s'agit de diriger, savoir, l'esprit humain lui-même ? Que peut être la morale, la connaissance des règles de nos actions, sans celle du sujet même de toute morale, de l'agent moral, de l'homme lui-même ? La politique, la science ou l'art du gouvernement de l'homme social, repose également sur la connaissance de l'homme que la société développe, mais qu'elle ne constitue

pas. L'esthétique, la science du beau et la théorie des arts ont leurs racines dans la nature de l'être capable de reconnaître le beau et de le reproduire, de ressentir les émotions particulières qui attestent sa présence, et de faire passer ces émotions dans l'âme des autres. Si l'homme n'était pas un être religieux, si nulle de ses facultés n'atteignait par de là la sphère bornée et finie de ce monde, Dieu ne serait pas pour l'homme, et il n'est pour lui que dans la mesure de ses facultés ; l'examen de ces facultés et de leur portée est donc la condition de toute bonne théodicée. En un mot, l'homme est impliqué dans toutes les sciences qui lui sont en apparence le plus étrangères. L'étude de l'homme est donc l'introduction nécessaire à toute science qui veut avoir son secret ; et, quelque nom qu'on lui donne, psychologie ou tout autre, il faut reconnaître que cette étude, sans être assurément toute la philosophie, en est le fondement et le point de départ.

Mais la connaissance de la nature humaine, la psychologie est-elle possible ? Nul doute ; car c'est un fait incontestable que rien ne se passe en nous sans que nous le sachions, sans que nous en ayons la conscience. La conscience est comme un témoin qui nous avertit de tout ce qui se fait dans l'intérieur de notre âme. Elle n'est le principe d'aucune de nos facultés, mais elle est

leur lumière à toutes. Ce n'est pas parce que nous avons conscience de ce qui se passe en nous, qu'il se passe en nous quelque chose ; mais ce qui s'y passe serait comme non avenu, s'il ne nous était attesté par la conscience : ce n'est pas par elle que nous sentons, que nous voulons, que nous pensons ; mais c'est par elle que nous savons que nous faisons tout cela. L'autorité de la conscience est la dernière autorité dans laquelle vient se résoudre l'autorité de toutes les autres facultés, en ce sens que si celle-là était ébranlée, comme c'est par elle que l'action de toutes les autres, celle même de la faculté de connaître, arrive à notre connaissance, leur autorité, sans être détruite en elle-même, nous serait inconnue, et par conséquent nulle pour nous. Aussi n'y a-t-il personne qui ne se fie pleinement à sa conscience. Là expire le scepticisme ; car, comme l'a dit Descartes (1), doutât-on de tout, encore ne douterait-on pas que l'on doute. La conscience a donc une autorité incontestée ; son témoignage est infaillible, et il ne manque à personne. En effet, la conscience est plus ou moins distincte, plus ou moins vive, mais elle est dans tous les hommes. Nul n'est inconnu à lui-même, quoique très-peu se connaissent parfaitement, parce que tous ou

(1) Tome Ier, page 420, 11e leçon.

presque tous font usage de la conscience sans s'appliquer à la perfectionner, à l'éclaircir et à l'étendre par la volonté et l'attention. Dans tous les hommes, la conscience n'est qu'un procédé naturel ; quelques uns élèvent ce procédé naturel à la hauteur d'un art, d'une méthode dans la réflexion, laquelle est en quelque sorte une seconde conscience, une reproduction libre de la première; et comme la conscience donne à tous les hommes la connaissance de ce qui se passe en eux, de même la réflexion peut donner au philosophe une connaissance certaine de tout ce qui tombe sous l'œil de la conscience. Et remarquez qu'il ne s'agit pas ici d'hypothèses et de conjectures, car il ne s'agit pas même de raisonnements ; il ne s'agit que de faits, et de faits qui peuvent être observés tout aussi bien que ceux qui se passent sur la scène du monde. La seule différence est que les uns sont extérieurs, les autres intérieurs, et que l'action naturelle de nos facultés nous portant au dehors, il nous est plus facile d'observer les uns que les autres. Mais avec un peu d'attention, de volonté et d'exercice, on réussit dans l'observation intérieure comme dans l'observation extérieure ; le génie de celle-ci n'est pas plus commun que celui de celle-là ; il n'y a pas plus de Bacons que de Descartes. Enfin, fût-elle plus difficile en effet que la physique, la psychologie par sa nature est

comme elle une science d'observation, et par conséquent elle a le même titre et le même droit au rang de science positive.

Mais il faut bien reconnaître ses objets propres. Les objets de la psychologie sont ceux de la réflexion, lesquels sont ceux de la conscience : or, il est évident que les objets de la conscience ne sont ni le monde extérieur ni Dieu, qui ne nous sont pas donnés en nous-mêmes; ce n'est pas même l'âme en tant que substance, car si on avait conscience de la substance de l'âme, on ne disputerait plus sur sa nature, spirituelle ou matérielle. Le seul objet direct de la conscience, c'est l'âme dans sa manifestation, c'est-à-dire dans ses facultés, et encore dans ses facultés en exercice et en action, dans leur application à leurs objets; mais ni les objets de ces facultés, ni leur sujet et leur substance, ne sont les objets de la conscience. L'être quel qu'il soit, celui des corps, celui de Dieu, celui de l'âme même, ne tombe pas sous la conscience; elle n'atteint directement que l'action de nos facultés, c'est-à-dire des phénomènes. Si donc les phénomènes sont les seuls objets de la conscience, par conséquent de la réflexion, et par conséquent de la psychologie, il s'ensuit que le caractère propre de la psychologie est une séparation complète d'avec toute recherche relative aux essences, c'est-à-dire avec l'ontologie.

La vraie philosophie ne détruit pas l'ontologie, mais elle l'ajourne ; la psychologie ne détrône pas l'ontologie, mais elle la précède et l'éclaire ; elle ne s'occupe point à faire un roman physique ou métaphysique sur la nature de l'âme, mais elle l'étudie dans l'action de ses facultés, dans les phénomènes qui en résultent, et que la conscience et la réflexion peuvent atteindre, et qu'elles atteignent directement.

Ceci, Messieurs, peut mettre en lumière le vrai caractère de l'*Essai sur l'entendement humain*. C'est un ouvrage de psychologie, et non d'ontologie. Locke n'y recherche pas la nature et le principe de l'entendement, mais l'action même de cette faculté, les phénomènes par lesquels elle se développe et se manifeste. Or, les phénomènes de l'entendement, Locke les appelle des *idées*. C'est le terme officiel qu'il emploie partout pour désigner ce par quoi se manifeste l'entendement, et ce à quoi il s'applique immédiatement.

« *Introduction*, § VIII. Je m'en suis servi, dit-il,
» pour exprimer tout ce qu'on entend (il faut ici
» se rappeler les antécédents de Locke, c'est-à-
» dire la scholastique) par fantôme, notions, es-
» pèces, ou quoi que ce puisse être, qui occupe
» notre esprit lorsque nous pensons. . . . Je crois
» qu'on n'aura pas beaucoup de peine à m'ac-
» corder qu'il y a de telles idées dans l'esprit

» des hommes. Chacun les sent en soi-même,
» et peut assurer qu'elles se rencontrent dans
» les autres hommes, s'il prend la peine d'exami-
» ner leurs discours et leurs actions. »

Il est bien évident qu'ici les idées sont les phénomènes de l'entendement, de la pensée, que la conscience de chacun peut apercevoir en soi lorsqu'il pense, et qui sont également dans la conscience des autres hommes, à en juger par leurs discours et leurs actions. Les idées sont à l'entendement ce que les effets sont aux causes. L'entendement se révèle par les idées comme les causes par leurs effets, qui les manifestent à la fois et les représentent. Plus tard, nous examinerons les avantages et les inconvénients attachés à cette dénomination, et la théorie qu'elle entraîne. Pour le moment, il nous suffit de la constater, et de la signaler comme l'étendard même de la philosophie de Locke. Pour Locke et pour toute son école, l'étude de l'entendement est l'étude des idées ; de là l'expression récente et célèbre d'idéologie pour désigner la science de l'entendement humain. La source de cette expression est déjà dans l'*Essai sur l'entendement humain,* et l'école idéologique est la fille naturelle de Locke.

Voilà donc l'étude de l'entendement humain réduite à l'étude des idées ; or, cette étude renferme plusieurs ordres de recherches qu'il importe

de bien déterminer. D'après ce qui a été dit précédemment, on peut considérer les idées sous deux points de vue : on peut rechercher si dans leur rapport à leurs objets, quels qu'ils soient, elles sont vraies ou fausses ; ou, laissant là leur vérité ou leur fausseté, leur application légitime ou illégitime à leurs objets, on peut rechercher seulement ce qu'elles sont en elles-mêmes, et telles que la conscience nous les manifeste. Ce sont bien là les deux questions les plus générales que l'on peut se proposer relativement aux idées, et l'ordre dans lequel il convient de les traiter ne peut être douteux. Il est assez évident que commencer par considérer les idées par rapport à leurs objets, sans avoir reconnu ce qu'elles sont en elles-mêmes, c'est commencer par la fin, c'est commencer par rechercher la légitimité ou l'illégitimité des résultats dans l'ignorance des principes. Il faut donc commencer par la recherche des idées, non comme vraies ou comme fausses, comme légitimement ou illégitimement applicables à tel ou tel objet, et par conséquent comme étant ou n'étant pas des fondements suffisants pour telle opinion, pour telle connaissance, mais comme de simples phénomènes de l'entendement, marqués de tels et tels caractères. C'est incontestablement ainsi que doit procéder une vraie méthode d'observation.

Ce n'est pas tout, et dans ces limites encore il y a matière à deux ordres distincts de recherches.

On peut d'abord rechercher par l'observation intérieure les idées qui sont dans l'entendement humain, développé comme il l'est aujourd'hui dans l'état présent des choses. Il s'agirait de recueillir les phénomènes de l'entendement tels que la conscience les donne, et d'en constater soigneusement les dissemblances et les ressemblances, de manière à s'élever peu à peu à une bonne classification de tous ces phénomènes. Voici alors la première règle de la méthode d'observation : n'omettre aucun des phénomènes qu'attestera la conscience. En effet, vous n'avez sur eux aucun droit; ils sont, donc il faut les reconnaître par cette raison seule; ils sont dans la réalité, dans la conscience, donc ils doivent se retrouver dans le cadre de votre science, ou votre science n'est qu'un mensonge. Seconde règle : n'en imaginer aucun. Comme vous ne nierez pas ce qui est, de même vous ne feindrez pas ce qui n'est point; vous n'inventerez et vous ne retrancherez rien. Ne rien omettre, ne rien supposer, telles sont les deux règles de l'observation, les deux lois essentielles de la méthode expérimentale appliquée aux phénomènes de l'entendement, comme à tout autre ordre de phénomènes. Et ce que je dis des phénomènes de l'entendement, je le dis de leurs

caractères ; il n'en faut omettre aucun et n'en supposer aucun : et ainsi n'ayant rien omis et n'ayant rien supposé, ayant embrassé tous les phénomènes réels, et seulement les phénomènes réels, avec tous leurs caractères, et seulement avec leurs caractères réels, vous aurez les plus grandes chances pour arriver à une classification légitime qui comprendra toute la réalité, et rien que la réalité, à une statistique exacte et complète des phénomènes de l entendement, des idées.

Cette statistique achevée, vous connaissez l'entendement tel qu'il est aujourd'hui ; mais a-t-il toujours été ce qu'il est aujourd'hui ? Depuis le jour où il est entré en exercice, n'a-t-il pas subi bien des métamorphoses? Ces phénomènes, dont vous avez avec tant de pénétration et de fidélité analysé et reproduit les caractères, ont-ils toujours été ce qu'ils sont et ce qu'ils vous paraissent? N'ont-ils pu avoir à leur naissance certains caractères qui ont disparu, ou manquer d'abord de caractères qu'ils ont acquis depuis? C'est ce qu'il faut examiner. De là l'importante question de l'origine des idées, ou des caractères primitifs des phénomènes de l'entendement. Quand cette seconde question sera résolue, quand vous saurez quels ont été dans leur berceau ces mêmes phénomènes que vous avez étudiés et que vous connaissez dans leur forme actuelle, quand vous sau-

vez ce qu'ils furent et ce qu'ils sont devenus, il vous sera facile de retrouver les routes par lesquelles ils sont arrivés de leur premier état à leur état présent ; vous saisirez aisément leur génération, après avoir constaté leur état actuel et pénétré leur origine ; et c'est alors seulement que vous connaîtrez parfaitement ce que vous êtes, car vous saurez et ce que vous fûtes et ce que vous êtes aujourd'hui, et comment vous avez été de ce que vous fûtes à ce que vous êtes. Ainsi vous sera connue complétement, et dans son état actuel, et dans son état primitif, et dans ses métamorphoses, cette faculté de connaître, cette intelligence, cette raison, cet esprit, cette pensée, cet entendement, qui est pour vous le fondement de toute connaissance.

La question de l'état présent de nos idées et celle de leur origine sont donc deux questions distinctes, et toutes deux nécessaires pour constituer une psychologie complète. Tant que la psychologie n'a pas parcouru et épuisé ces deux ordres de recherches, elle ignore les phénomènes de l'entendement, car elle ne les connaît pas sous toutes leurs faces ; elle n'a pas leur secret. Reste à savoir par où elle doit commencer. Faut-il commencer par rechercher les caractères actuels de nos idées, ou par rechercher leur origine? car pour leur génération, et le passage de leur état primi-

tif à leur état présent, il est clair qu'on ne peut le connaître qu'après avoir bien reconnu et fixé l'un et l'autre état. Mais lequel des deux étudierons-nous d'abord?

Commencerons-nous, par exemple, par la question de l'origine de nos idées? C'est un point très-curieux, très-important sans doute. L'homme aspire à l'origine de toutes choses, et particulièrement à celle des phénomènes qui se passent en lui; il ne peut être satisfait qu'après avoir pénétré jusque là. La question de l'origine des idées est incontestablement dans l'esprit humain, elle a donc son droit dans la science, elle doit venir en son temps; mais doit-elle venir la première? D'abord, elle est remplie d'obscurités. La pensée est un fleuve qu'on ne remonte pas aisément; sa source, comme celle du Nil, est un mystère. Comment, en effet, retrouver les phénomènes fugitifs dans lesquels s'est marquée la pensée naissante? Est-ce par la mémoire? Mais vous avez oublié ce qui se passait alors en vous, car vous ne le remarquiez pas. On vit, on pense alors sans faire attention à la manière dont on pense et dont on vit, et la mémoire ne rend pas le dépôt qu'on ne lui a pas confié. Consulterez-vous les autres? ils sont dans le même embarras que vous. Étudierez-vous les enfants? mais qui démêlera ce qui se passe sous les voiles de la pensée d'un enfant? Les dé-

chiffrements de cette nature conduisent aisément à des conjectures, à des hypothèses. Est-ce par là que vous voulez commencer une science expérimentale? Il est évident que si vous débutez par la question de l'origine des idées, vous débutez précisément par la question la plus difficile. Or, si une sage méthode doit aller du plus connu au moins connu, du plus facile au moins facile, je demande si elle doit commencer par l'origine des idées. Première objection ; en voici une autre. Vous commencez par rechercher l'origine des idées ; donc vous commencez par rechercher l'origine de ce que vous ignorez, de phénomènes que vous n'avez pas étudiés, et dont vous ne pouvez dire ce qu'ils sont et ce qu'ils ne sont pas. Quelle origine pourrez-vous donc leur trouver, sinon une origine hypothétique? Et cette hypothèse sera vraie ou fausse. Est-elle vraie? A la bonne heure ; vous avez deviné juste : mais comme la divination, même celle du génie, n'est pas un procédé scientifique, la vérité, ainsi découverte, ne prend pas rang dans la science, et n'est encore qu'une hypothèse. Est-elle fausse? Au lieu de la vérité sous la forme vicieuse de l'hypothèse, avez-vous seulement une hypothèse sans la vérité? Alors voici ce qui en résultera. Comme cette hypothèse, c'est-à-dire cette erreur, aura pris place dans votre esprit, quand vous viendrez à expliquer avec elle

les phénomènes de l'intelligence telle qu'elle est aujourd'hui, s'ils ne sont pas ce qu'ils devraient être pour légitimer votre hypothèse, vous ne renoncerez pas pour cela à votre hypothèse, et vous y sacrifierez la réalité. Vous ferez de deux choses l'une : ou vous nierez intrépidement toutes les idées qui ne seront pas explicables par votre origine hypothétique, ou vous les arrangerez au gré et au profit de votre hypothèse. Certes alors il n'était pas nécessaire de choisir avec tant d'appareil la méthode expérimentale, pour la fausser tout de suite en la mettant sur une route aussi périlleuse. La sagesse, le bon sens, la logique, exigent donc que, négligeant provisoirement la question de l'origine des idées, nous nous contentions d'abord d'observer les idées telles qu'elles sont aujourd'hui, les caractères que présentent actuellement dans la conscience les phénomènes de l'intelligence.

Cela fait, pour compléter nos recherches, pour aller jusqu'au bout de nos forces, des besoins de l'esprit humain et des questions expérimentales, nous nous demanderons quelles ont été, dans leur origine, ces idées que nous possédons aujourd'hui. Ou nous découvrirons la vraie origine de nos idées, et la science expérimentale sera achevée ; ou nous ne la découvrirons pas, et alors même rien ne sera ni perdu ni compromis. Nous

n'aurons pas atteint toute la vérité possible ; mais nous aurons déjà une grande partie de la vérité. Nous saurons ce qui est, si nous ne savons pas ce qui fut, et nous serons toujours à temps d'aborder de nouveau la question délicate de l'origine des idées ; au lieu qu'une fois égarés dans cette recherche prématurée, une première erreur vicie toutes les recherches ultérieures et corrompt d'avance l'observation. Ainsi l'ordre régulier des questions psychologiques peut être fixé de la manière suivante :

1° Rechercher sans aucun préjugé systématique, par l'observation seule, avec simplicité et bonne foi, les phénomènes de l'entendement dans leur état actuel, et tels que nous les présente aujourd'hui la conscience, en les divisant et les classant d'après les lois connues des divisions et des classifications scientifiques ;

2° Rechercher l'origine de ces mêmes phénomènes ou idées par tous les moyens qui sont en notre pouvoir, mais avec la ferme résolution de ne point nous laisser arracher par aucune hypothèse ce que nous aura donné l'observation, et les yeux toujours fixés sur la réalité présente et ses caractères incontestables. A cette question de l'origine des idées est jointe celle de leur formation et de leur génération, qui en dépend évidemment et y est comme enveloppée.

Tels sont dans leur ordre méthodique les divers problèmes qu'embrasse la philosophie. La plus légère intervention de cet ordre est pleine de périls et contient les plus graves aberrations. En effet, vous concevez que si vous traitez la question de la légitimité de l'application de nos idées à leurs objets externes avant de connaître quelles sont ces idées, quels sont leurs caractères actuels et leurs caractères primitifs, ce qu'elles sont et d'où elles viennent, vous vous égarez à l'aventure, et sans flambeau, dans le monde inconnu de l'ontologie. Vous concevez encore que si, dans les limites mêmes de la psychologie et de l'idéologie, vous commencez par vouloir emporter de vive force la question de l'origine des idées avant de savoir quelles sont ces idées et de les avoir reconnues par l'observation, vous cherchez la lumière dans des ténèbres qui ne vous la donneront pas.

Maintenant, comment a procédé Locke, et dans quel ordre a-t-il abordé les questions philosophiques ?

« *Introduction,* § 3. Voici, dit-il, la méthode » que j'ai résolu de suivre :

» I. Je chercherai premièrement quelle est l'o- » rigine des idées, notions, ou comme il vous » plaira de les appeler, que l'homme aperçoit dans » son âme, et dont il a en lui-même la conscience,

» et par quels moyens l'entendement vient à ac-
» quérir toutes ces idées.

» II. En second lieu, je tâcherai de montrer
» quelle est la connaissance que l'entendement
» acquiert par le moyen de ces idées, et quelle est
» la certitude, l'évidence et l'étendue de cette con-
» naissance.

» III. Je chercherai en troisième lieu la nature
» et les fondements de ce qu'on nomme foi ou
» opinion, par où j'entends cet assentiment que
» nous donnons à une proposition en tant que
» véritable, mais de la vérité de laquelle nous n'a-
» vons pourtant pas une connaissance certaine;
» et de là je prendrai l'occasion d'examiner les
» raisons et les degrés de cet assentiment. »

Il est évident que les deux derniers points indiqués ici se rapportent collectivement à une seule et même question, savoir, la question générale de la légitimité ou de l'illégitimité de l'application de nos idées à leurs objets externes ; et cette question est ici donnée comme la dernière question de la philosophie. Ce n'est pas moins que l'ajournement de toute recherche logique et ontologique après la psychologie. Là est le caractère fondamental de la méthode de Locke et l'originalité de son *Essai*. Nous nous joignons entièrement à Locke à cet égard, sous cette réserve que l'ajournement de l'ontologie n'en soit pas la destruction.

Reste le premier point qui est tout psychologique, et qui renferme la plus grande partie de l'ouvrage de Locke ; il y déclare que sa première recherche sera celle de l'origine des idées ; or, là sont deux erreurs radicales en fait de méthode : 1° Locke traite de l'origine des idées avant d'avoir recherché quelles sont ces idées, avant d'en avoir tracé la statistique, d'en avoir dressé l'inventaire; 2° il fait bien plus ; il ne met pas seulement la question de l'origine des idées avant celle de l'inventaire des idées avec leurs caractères actuels; mais il néglige entièrement cette dernière question. C'était déjà s'aventurer beaucoup que de mettre une question avant l'autre; car c'était chercher d'abord une hypothèse, sauf à confronter ensuite l'hypothèse trouvée avec la réalité actuelle de la conscience ; mais que sera-ce lorsque l'on s'interdit même cette possibilité de retour à la vérité; lorsqu'on omet complétement la question fondamentale de l'inventaire de nos idées et de leurs caractères actuels ?

Telle est, Messieurs, la première aberration de Locke. Locke reconnaît et proclame la méthode expérimentale; il se propose de l'appliquer aux phénomènes de l'entendement, aux idées; mais n'ayant point assez approfondi cette méthode qui était alors dans l'enfance, il n'a pas discerné toutes les questions auxquelles elle donne lieu; il n'a pas ordonné ces questions entre elles; il a méconnu et omis la

question première, la question expérimentale par excellence, savoir, l'observation des caractères actuels de nos idées; il est tombé tout d'abord dans une question qu'il aurait dû ajourner, la question obscure et difficile de l'origine de nos idées. Qu'arrivera-t-il donc? Ou Locke surprendra la véritable origine de nos idées par une sorte de bonne fortune et de divination que je lui souhaite; mais, quelque vraie qu'elle puisse être en elle-même, cette origine ne sera démontrée vraie, elle ne sera légitimée dans la science qu'à cette condition que Locke démontre ultérieurement que les caractères de nos idées sont en effet explicables et expliqués tous, et dans toute leur étendue, par l'origine qu'il a supposée; ou bien Locke se trompera : or, s'il se trompe, l'erreur ici ne sera point une erreur particulière concentrée sur un seul point et sans influence sur le reste; ce sera une erreur générale, une erreur immense qui corrompra à sa source même toute la psychologie, et par là toute la métaphysique. Pour être fidèle à son hypothèse, à l'origine qu'il aura assignée à toutes les idées sans les bien connaître, il sacrifiera nécessairement toutes les idées qui ne se laisseront pas ramener à cette origine; et cette origine n'étant pas seulement une hypothèse, mais une erreur, c'est à une erreur qu'il sacrifiera impitoyablement (il n'y a rien de plus impitoyable que l'esprit de conséquence

systématique) tout ce qui dans ses recherches ultérieures pourrait ne pas s'accorder avec elle. Le mensonge de l'origine se répandra jusque sur l'état actuel de l'intelligence, et voilera aux yeux mêmes de la conscience les caractères réels de nos idées; et quand viendra tardivement l'observation, si elle vient, elle sera d'avance égarée par l'esprit de système et viciée par une fausse donnée; de là, d'applications en applications, c'est-à-dire d'aberrations en aberrations, l'entendement humain et la nature humaine de plus en plus méconnus, la réalité détruite et la science pervertie.

Voilà l'écueil; il fallait le signaler; reste à savoir si Locke y a échoué. Nous l'ignorons, car nous ignorons encore ce qu'a fait Locke, s'il a eu le bonheur de deviner juste, ou s'il a eu le sort de la plupart des devins et de ceux qui se jettent à l'aventure dans une route qu'ils n'ont pas mesurée. Nous supposons que nous l'ignorons, et nous l'examinerons plus tard; mais c'est ici déjà le lieu de remarquer que c'est en grande partie de Locke que vient au XVIIIe siècle, dans toute son école, l'habitude systématique de placer la question de l'origine et de la génération des idées à la tête de toutes les recherches philosophiques. Toute l'école de Locke, à son exemple, part de cette question, c'est-à-dire que cette école, qui célèbre tant

la méthode expérimentale, la corrompt et l'égare à son point de départ. Elle prend tout par la question d'origine. En métaphysique, ce qui la préoccupe est de savoir quelles sont les premières idées qui entrent dans l'esprit de l'homme; en morale, quelles sont, abstraction faite de l'état actuel de la moralité humaine, les premières idées de bien et de mal qui s'élèvent dans l'homme considéré dans l'état sauvage ou dans l'enfance, deux états où l'expérience est très-mal sûre et facilement arbitraire ; en politique, quelle est l'origine des sociétés, des gouvernements, des lois. En général, c'est dans le fait qu'elle cherche le droit, et la philosophie se réduit pour elle à l'histoire, et à l'histoire la plus ténébreuse, celle du premier âge de l'humanité. De là les théories politiques de cette école, opposées dans les résultats, identiques dans leur caractère général. Ceux-ci, s'enfonçant dans des conjectures anté ou anti-historiques, trouvent à l'origine des sociétés l'empire de la force et les conquérants : le premier gouvernement que leur présente l'histoire est despotique ; donc l'idée du gouvernement est l'idée même du despotisme; car c'est l'origine qui importe, c'est l'origine qui donne à tout son vrai caractère. Ceux-là, au contraire, dans les obscurités commodes de l'état primitif, aperçoivent un contrat, des stipulations réciproques, et des titres de liberté que plus tard le

despotisme a fait disparaître, et que le temps présent doit restituer. Dans l'un et l'autre cas, l'état légitime des sociétés humaines est toujours tiré de leur première forme, de cette forme qu'il est presque impossible de retrouver, et les droits de l'humanité sont à la merci d'une érudition hasardeuse, à la merci d'une hypothèse. Enfin, d'origine en origine, on a été jusqu'à chercher la véritable nature de l'humanité, sa fin, toute sa destinée, dans des hypothèses géologiques : le dernier terme de cette tendance est l'ouvrage célèbre de Maillet, *Telliamed*.

En résumé, le caractère le plus général de la philosophie de Locke est l'indépendance; et ici je me range ouvertement sous son drapeau, avec toutes les réserves nécessaires, sinon vis-à-vis du chef, du moins vis-à-vis de son école. Quant à la méthode, celle de Locke est la méthode psychologique ou idéologique, peu importe le mot; et ici encore je me déclare de son école. Mais, faute d'avoir assez approfondi la méthode psychologique, et d'avoir discerné les différentes sphères de recherches dans lesquelles elle peut s'exercer, je l'accuse d'avoir commencé par un ordre de recherches qui n'est pas le premier aux yeux d'une raison sévère; je l'accuse d'avoir commencé par un ordre de recherches qui met nécessairement la psychologie dans la voie de l'hypothèse, et lui

ôte plus ou moins son caractère expérimental, et c'est ici que je m'en sépare (1).

Reconnaissons où nous en sommes. Voilà Locke sur une route périlleuse ; mais a-t-il eu le bonheur, malgré ce mauvais choix, d'arriver à la vérité, c'est-à-dire à la véritable explication de l'origine de nos idées? Quelle est, selon lui, cette origine? Là est le fond de l'*Essai sur l'entendement,* le système auquel Locke a attaché son nom. Ce sera le sujet de nos prochaines leçons.

(1) Sur toutes ces questions de méthode, et l'ordre dans lequel elles doivent être traitées, voyez, dans les *Fragments philosophiques*, l'*Essai d'une classification des questions et des écoles philosophiques*, le *Programme du cours de philosophie de* 1817, et *passim*.

DIX-SEPTIÈME LEÇON.

Premier livre de l'*Essai sur l'entendement humain.* Des idées innées. — Deuxième livre. Expérience, source de toutes les idées. Sensation et réflexion. — Locke place le développement de la sensibilité avant celui des opérations de l'âme. — Des opérations de l'âme. Selon Locke, elles ne s'exercent que sur les données sensibles. Base du sensualisme. — Examen de la doctrine de Locke sur l'idée d'espace. — Que l'idée d'espace, dans le système de Locke, doit se réduire et se réduit à celle de corps. — Cette confusion est contredite par les faits et par Locke lui-même. — Distinction des caractères actuels des idées de corps et d'espace : 1° l'un contingent, l'autre nécessaire ; 2° l'un limité, l'autre illimité ; 3° l'un, représentation sensible, l'autre, conception rationnelle. Cette distinction ruine le système de Locke. — Examen de la question de l'origine de l'idée d'espace. Distinction de l'ordre logique et de l'ordre chronologique de nos idées. — Ordre logique. L'idée d'espace est la condition logique de l'idée de corps, son fondement, sa raison, son origine, prise logiquement. — L'idée de corps est la condition chronologique de l'idée d'espace, son origine, prise chronologiquement. — De la raison et de l'expérience, considérées tour à tour comme condition réciproque de leur développement mutuel. — Mérite du système de Locke. Ses vices : 1° confond la mesure de l'espace avec l'espace ; 2° la condition de l'idée d'espace avec cette idée même.

MESSIEURS,

Sans doute ce n'est pas Locke qui a le premier institué la question de l'origine des idées ; mais c'est Locke qui, le premier, l'a élevée à la hauteur

de la question philosophique par excellence, et c'est depuis Locke qu'elle est restée à ce rang dans son école. Au reste, si cette question n'est pas celle qu'une méthode sévère doive agiter la première, il est certain que, mise à sa place, elle est encore de la plus haute importance : voyons comment Locke l'a résolue.

En entrant dans la recherche de l'origine des idées, Locke rencontre une opinion qui, si elle était fondée, couperait court à la question; je veux parler de la doctrine des idées innées. En effet, si les idées sont innées, c'est-à-dire si, comme le mot semble l'indiquer, les idées sont déjà dans l'esprit au moment même où il commence à entrer en exercice, il ne les acquiert pas, il les possède dès le premier jour telles qu'elles seront au dernier; et, à proprement parler, elles n'ont point de progrès, de génération et d'origine. Cette doctrine s'opposait donc au dessein de Locke de commencer par la question de l'origine des idées; elle s'opposait encore à la solution qu'il voulait donner de cette question, et au système qui le préoccupait. Il lui fallait avant tout commencer par écarter cet obstacle, par réfuter la doctrine des idées innées. De là la polémique qui remplit le premier livre de l'*Essai sur l'entendement*. Je vous dois compte de cette polémique.

Selon Locke, il y a des philosophes qui considé-

rent comme innés certains principes, certaines maximes, certaines propositions, lesquelles ont cours en métaphysique et en morale. Or, à quels titres des propositions peuvent-elles être dites innées? On en peut donner et on en donne deux raisons : 1° que ces propositions sont universellement admises; 2° qu'elles le sont primitivement, qu'on les connaît dès qu'on fait usage de sa raison.

Or Locke, examinant ces deux raisons, trouve que, fussent-elles bonnes en elles-mêmes, ce qu'il nie, elles manquent complétement à la doctrine des idées innées.

En métaphysique, il prend les deux propositions suivantes : Ce qui est est; le même est le même; et il examine si, en effet, tous les hommes admettent ces deux propositions. Laissant là les hommes civilisés qui ont lu les philosophes, et qui pourraient bien admettre ces propositions, il s'adresse aux nations non civilisées, aux peuples sauvages, et il demande si un sauvage sait que ce qui est est, que le même est le même. Il répond, pour le sauvage, que le sauvage n'en sait rien et ne s'en soucie guère. Il interroge l'enfant, et il trouve que l'enfant est dans le même cas que le sauvage. Enfin, supposé que les sauvages et les enfants, comme les peuples civilisés, admissent que ce qui est est, que le même est le même, Locke a en réserve une ob-

jection qu'il croit sans réplique, savoir, que l'idiot n'admet pas ces propositions ; et cette seule exception suffirait, selon Locke, pour démontrer qu'elles ne sont point universellement admises, et par conséquent qu'elles ne sont point innées ; car enfin l'âme de l'idiot est aussi une âme humaine. Examinant ensuite si ces propositions sont primitives, si elles sont les premières que l'on acquiert aussitôt qu'on commence à faire usage de sa raison, Locke, prenant encore l'enfant pour sujet d'expérience, soutient qu'il y a dans l'enfant une foule d'idées qui précèdent celles-là : l'idée des couleurs, l'idée des corps, l'idée de son existence; et qu'ainsi les propositions dont il s'agit ne sont pas les premières qui président au développement de l'intelligence.

Voilà pour la spéculation : il en est de même pour la pratique. Locke soumet les propositions ou maximes morales aux mêmes épreuves qu'il a fait subir aux propositions métaphysiques. Là, plus que jamais, il se fonde sur les mœurs des sauvages, les récits des voyageurs et l'observation des enfants. Sa conclusion est qu'il n'y a pas de maxime morale universellement et primitivement admise, et par conséquent innée.

Tels sont les deux premiers chapitres du premier livre de l'*Essai sur l'entendement humain*. Le dernier va plus loin encore. Si les propositions

et maximes, tant métaphysiques que morales, examinées antérieurement, ne sont ni universellement ni primitivement admises, que faut-il penser des idées qui sont renfermées dans ces propositions, et qui en sont les éléments? Locke en choisit deux sur lesquelles il établit une discussion étendue, savoir, l'idée de Dieu et l'idée de la substance. Il a recours à ses arguments ordinaires pour prouver que l'idée de Dieu et celle de substance ne sont ni universelles ni primitives; là, comme pour les propositions métaphysiques et pour les principes de morale et de justice, il appelle en témoignage des peuples sauvages qui, selon lui, n'ont pas l'idée de Dieu; il s'adresse aux enfants pour savoir s'ils ont l'idée de substance, et il conclut que ces idées ne sont pas innées, et qu'aucune idée particulière, ni aucune proposition générale, spéculative ou morale, n'est antérieure à l'expérience.

Comme c'est depuis Locke que la question de l'origine des idées est devenue la question fondamentale dans l'école sensualiste, remarquez aussi que c'est depuis Locke que la polémique contre les idées innées est devenue comme l'introduction obligée de cette école. Et non-seulement le sujet, mais la manière de le traiter, vient de Locke. C'est depuis lui qu'il est passé en habitude d'en appeler aux sauvages et aux enfants, sur lesquels l'obser-

vation est si difficile ; car, pour les uns, il faut s'en rapporter à des voyageurs souvent prévenus, qui ne savent pas les langues des peuples qu'ils visitent ; et pour les enfants, on est réduit à des signes très-équivoques. La polémique de Locke, pour le fond et pour la forme, est devenue la base de toute la polémique ultérieure de son école contre les idées innées.

Maintenant quelle est la valeur réelle de cette polémique ? Permettez-moi, Messieurs, d'ajourner cette question ; car si la discussion était trop générale, elle n'apprendrait rien, et, un peu approfondie, elle anticiperait sur des discussions particulières qu'amènera successivement l'examen de l'*Essai sur l'entendement*. Ainsi, tout en faisant mes réserves sur les conclusions de ce premier livre, j'entre de suite dans le second, qui contient la théorie spéciale de Locke sur la question de l'origine des idées.

« Supposons donc, dit Locke (liv. II, chap. IV, » § 2), qu'au commencement l'âme est ce qu'on » appelle une table rase, *tabula rasa*, vide de tous » caractères, sans aucune idée quelle qu'elle soit ; » comment vient-elle à recevoir des idées ? Par » quel moyen en acquiert-elle cette prodigieuse » quantité que l'imagination de l'homme, toujours » agissante et sans bornes, lui présente avec une » variété presque infinie ? D'où puise-t-elle tous

» ces matériaux qui sont comme le fond de tous
» ses raisonnements et de toutes ses connaissan-
» ces? A cela je réponds en un mot : De l'expé-
» rience. C'est là le fondement de toutes nos con-
» naissances, et c'est de là qu'elles tirent leur pre-
» mière origine. »

L'expérience, Messieurs, voilà le drapeau de Locke; il est devenu celui de l'école entière. Sans l'adopter ni le rejeter, reconnaissons bien ce qu'il couvre; voyons ce qu'entend Locke par expérience. Je le laisse parler lui-même :

« Liv. II, chap. 1er, § 3. Les observations que
» nous faisons sur les objets extérieurs et sensi-
» bles, ou sur les opérations intérieures de notre
» âme que nous apercevons, et sur lesquelles nous
» réfléchissons nous-mêmes, fournissent à notre
» esprit les matériaux de toutes ses pensées. Ce
» sont là les deux sources d'où découlent toutes
» les idées que nous avons ou que nous pouvons
» avoir naturellement. »

« *Objets de la sensation, première source de nos*
» *idées*. — Et, premièrement, nos sens étant frap-
» pés par certains objets extérieurs font entrer
» dans notre âme plusieurs perceptions distinctes
» des choses, selon les diverses manières dont ces
» objets agissent sur nos sens. C'est ainsi que
» nous acquérons les idées que nous avons du
» *blanc*, du *jaune*, du *chaud*, du *froid*, du *dur*, du

» *mou*, du *doux*, de l'*amer*, et de tout ce que nous
» appelons *qualités sensibles*. Nos sens, dis-je, font
» entrer toutes ces idées dans notre âme; par où
» j'entends qu'ils font passer des objets extérieurs
» dans l'âme ce qui y produit ces sortes de *per-*
» *ceptions*. Et comme cette grande source de la
» plupart des idées que nous avons dépend entiè-
» rement de nos sens, et se communique à l'en-
» tendement par leur moyen, je l'appelle *sensa-*
» *tion*. »

« § 4. *Les opérations de notre esprit, autre source de*
» *nos idées*. — L'autre source d'où l'entendement
» vient à recevoir des idées, c'est la perception
» des opérations de notre âme appliquée aux idées
» qu'elle a reçues par les sens; opérations qui, de-
» venant l'objet des réflexions de l'âme, produisent
» dans l'entendement une autre espèce d'idées que
» les objets extérieurs n'auraient pu lui fournir:
» telles sont les idées de ce qu'on appelle *perce-*
» *voir*, *penser*, *douter*, *croire*, *raisonner*, *connaître*,
» *vouloir*, et toutes les différentes actions de notre
» âme, de l'existence desquelles étant pleinement
» convaincus, parce que nous les trouvons en
» nous-mêmes, nous recevons par leur moyen des
» idées aussi distinctes que celles que les corps
» produisent en nous lorsqu'ils viennent à frap-
» per nos sens. C'est là une source d'idées que
» chaque homme a toujours en lui-même; et quoi-

» que cette faculté ne soit pas un sens, parce
» qu'elle n'a rien à faire avec les objets extérieurs,
» elle en approche beaucoup, et le nom de *sens*
» *intérieur* ne lui conviendrait pas mal. Mais comme
» j'appelle l'autre source de nos idées *sensation*, je
» nommerai celle-ci *réflexion*, parce que l'âme ne
» reçoit par son moyen que les idées qu'elle ac-
» quiert en réfléchissant sur ses propres opéra-
» tions. C'est pourquoi je vous prie de remar-
» quer que, dans la suite de ce discours, j'entends
» par *réflexion* la connaissance que l'âme prend
» de ses différentes opérations par où l'entende-
» ment vient à s'en former des idées. Ce sont là,
» à mon avis, les seuls principes d'où toutes nos
» idées tirent leur origine, savoir les choses ex-
» térieures et matérielles qui sont les objets de la
» *sensation*, et les opérations de notre esprit qui
» sont les objets de la *réflexion*. J'emploie ici le
» mot d'*opération* dans un sens étendu, non-seule-
» ment pour signifier les actions de l'âme concer-
» nant ses idées, mais encore certaines passions
» qui sont produites quelquefois par ces idées,
» comme le plaisir ou la douleur que cause quel-
» que pensée que ce soit.

» § 5. *Toutes nos idées viennent de l'une de ces deux*
» *sources*. — L'entendement ne me paraît avoir
» absolument aucune idée qui ne lui vienne de
» l'une de ces deux sources. *Les objets extérieurs*

» *fournissent à l'esprit les idées des qualités sensibles,*
» c'est-à-dire toutes ces différentes perceptions
» que ces qualités produisent en nous; et l'*esprit*
» *fournit à l'entendement les idées de ses propres opé-*
» *rations.* Si nous faisons une exacte revue de
» toutes ces idées et de leurs différents modes,
» combinaisons et relations, nous trouverons que
» c'est à quoi se réduisent toutes nos idées, et que
» nous n'avons rien dans l'esprit qui n'y vienne
» par l'une de ces deux voies. »

Ainsi deux sources d'idées, savoir, la sensation et la réflexion. De ces deux sources découlent toutes les idées qui peuvent entrer dans l'entendement. Telle est, Messieurs, la théorie de l'origine des idées, selon Locke.

D'abord, remarquez que Locke confond ici évidemment la réflexion avec la conscience. La réflexion, à parler rigoureusement, est une faculté analogue sans doute à la conscience (1); mais distincte d'elle, et qui appartient plus particulièrement au philosophe; tandis que la conscience appartient à tout homme comme être intellectuel. De plus, il réduit arbitrairement la portée de la réflexion ou de la conscience, en la limitant aux opérations de l'âme. Il est manifeste que la conscience ou la réflexion a pour objets tous les phé-

(1) Voyez la dernière leçon, page 90.

nomènes qui se passent en nous, sensations ou opérations. La conscience ou la réflexion est un témoin et non pas un acteur dans la vie intellectuelle. Les vraies puissances, les sources spéciales d'idées, sont les sensations d'une part, et de l'autre les opérations de l'âme, sous cette condition générale que nous ayons conscience des unes comme des autres, et que nous puissions nous replier et réfléchir sur elles et sur leurs produits. Voilà les deux sources d'idées auxquelles, à la rigueur, se réduit la théorie de Locke.

Maintenant, laquelle de ces deux sources se développe la première? Est-ce la sensibilité, sont-ce les opérations de notre âme qui entrent d'abord en exercice? Locke n'hésite point à prononcer que nos premières idées nous sont fournies par la sensibilité, et que celles que l'on doit à la réflexion viennent plus tard. Il le déclare liv. II, chap. I, § 8; il le déclare plus expressément encore, *ibid.*, § 20. « Je ne vois aucune raison de » croire que l'âme pense avant que les sens lui » aient fourni des idées pour être l'objet de ses » pensées. » Et encore, § 23 : « L'on demande » quand c'est que l'homme commence à avoir des » idées : je crois que la véritable réponse qu'on » puisse faire, c'est de dire : Dès qu'il a quelque » sensation... » Ainsi Locke admet deux sources distinctes d'idées; il ne confond point les opéra-

tions de l'âme avec les sensations, mais il place le développement des unes avant celui des autres, et les acquisitions des sens avant celles de la pensée. On pourrait l'arrêter ici : on pourrait lui demander si cet ordre est bien réel ; s'il est possible de concevoir, non pas une sensation peut-être, mais une idée de sensation, sans l'intervention et le concours de quelques unes des opérations de l'âme, de ces mêmes opérations qu'il ajourne arbitrairement. Mais, sans entrer dans cette objection, qu'il nous suffise de constater que Locke ne laisse arriver les opérations de l'âme qu'après les sensations. Reste à savoir ce que font ces opérations, et quelles sont leurs fonctions propres ; sur quoi et dans quel cercle elles agissent, quelle est leur portée, et si, en supposant qu'elles n'entrent en exercice qu'après la sensibilité, elles sont ou ne sont pas condamnées à travailler uniquement sur les données primitives que leur fournissent les sens. Pour cela, il faut examiner avec soin la nature et l'objet des opérations de l'âme, selon Locke.

Locke est le premier qui ait donné une analyse, ou plutôt un essai d'analyse de la sensibilité et des différents sens dont elle se compose, des idées que nous devons à chacun d'eux et à l'action simultanée de plusieurs (livre II, chap. II, § 2 ; chapitres III, IV et V) ; de même il a le premier donné

l'exemple de ce qui plus tard, entre les mains de ses successeurs, est devenu une théorie des facultés de l'âme. Celle de Locke, curieuse, précieuse même pour le temps, est en elle-même extrêmement faible, vague et confuse. Cependant, fidèle à l'esprit général de sa philosophie, Locke tente déjà de présenter les facultés dans l'ordre de leur développement probable.

La première dont il traite est la *perception* (liv. II, chap. IX, §2). « Chacun peut mieux connaître ce » que c'est que perception en réfléchissant sur ce » qu'il fait lui-même lorsqu'il voit, qu'il entend, » qu'il sent ou qu'il pense, que par tout ce que » je lui pourrais dire sur ce sujet. Quiconque ré» fléchit sur ce qui se passe dans son esprit ne » peut éviter d'en être instruit; et, s'il n'y fait » aucune réflexion, tous les discours du monde » ne sauraient lui en donner aucune idée. » § 3 : « Ce qu'il y a de certain, c'est que, quelques alté» rations, quelques impressions qui se fassent » dans notre corps ou sur des parties extérieures, » il n'y a point de perception si l'esprit n'est » pas actuellement frappé de ces altérations, si » ces impressions ne parviennent point jusque » dans l'intérieur de notre âme. » § 4 : « Partout » où il y a sentiment ou perception, il y a quel» que idée actuellement produite, et présente à » l'entendement. » Et § 15 : « La perception est

» le premier degré vers la connaissance. » La perception de Locke est incontestablement la conscience, la faculté d'apercevoir ce qui se passe actuellement en nous.

Après la perception vient la *rétention* (chap. x, § 1), ou la puissance de retenir les perceptions actuelles, les idées, de les *contempler* lorsqu'elles sont présentes, ou de les *rappeler* lorsqu'elles sont évanouies. Dans ce dernier cas, la rétention est la *mémoire*, dont les aides sont l'*attention* et la *répétition*.

Vient ensuite la faculté de *distinguer les idées* (chap. xi), et celle de les *comparer:* d'où naissent toutes les idées de relation, sans oublier la faculté de *composition*, d'où naissent les idées complexes qui viennent de la combinaison de plusieurs idées simples. Plus tard, enfin, se développe la faculté d'*abstraire* et de *généraliser*. Locke ne compte pas d'autres facultés. Ainsi, en dernière analyse, la perception, la rétention ou la contemplation et la mémoire, le discernement et la comparaison, la composition, l'abstraction, telles sont les facultés de l'entendement humain; car la volonté, avec le plaisir et la douleur et les passions, que Locke donne pour des opérations de l'âme, forment un autre ordre de phénomènes.

Or, quel est le caractère et quel est l'emploi de ces opérations? Sur quoi, par exemple, s'exerce

la perception? à quoi s'applique-t-elle? à la sensation. Et que fait-elle? Elle ne fait pas autre chose que percevoir la sensation, qu'en avoir conscience. Ajoutez que, selon Locke, la perception est passive (chap. IX, § 1), forcée, inévitable; elle n'est guère qu'un effet de la sensation. La première faculté de l'âme n'ajoute donc rien à la sensation; seulement elle en prend connaissance. Dans la rétention, la contemplation fait durer cette perception; évanouie, la mémoire la rappelle. Le discernement sépare, la composition réunit ces perceptions; l'abstraction en saisit les caractères les plus généraux; mais enfin les matériaux sont toujours ici, en dernière analyse, les idées de sensation dues à la perception. Nos facultés s'y ajoutent, et en tirent tout ce qui peut y être contenu; mais elles ne les dépassent point; elles n'ajoutent aux connaissances qu'elles en tirent que celle de leur existence et de leur action.

Ainsi, d'une part, la sensation précède; de l'autre, l'entendement n'est pour Locke qu'un instrument dont toute la puissance se consume sur la sensation. Locke sans doute n'a pas confondu la sensation et les facultés de l'âme; il les distingue très-expressément; mais il fait jouer à nos facultés un rôle secondaire et insignifiant, et il concentre leur action sur les données sensibles: de là à les confondre avec la sensibilité elle-même il n'y avait

qu'un pas, et là est le germe faible encore de la future théorie de la sensation transformée, de la sensation comme le principe unique de toutes les opérations de l'âme. C'est Locke qui, sans le savoir et sans le vouloir, a frayé la route à cette doctrine exclusive, en n'ajoutant à la sensation que des facultés dont tout l'emploi est de s'exercer sur elle, sans aucune vertu propre et originale. L'école sensualiste ne sera constituée que quand elle sera arrivée à ce point. En attendant que l'avenir pousse jusque là le système de Locke, prenons ce système pour ce qu'il est, ou plutôt pour ce qu'il se donne, savoir : la prétention d'expliquer toutes les idées qui sont et peuvent être dans l'entendement humain par la sensation et par la réflexion, c'est-à-dire le sentiment de nos propres opérations.

« Si nous prenons la peine, dit Locke (chap. XII),
» de suivre pied à pied les progrès de notre esprit,
» et que nous nous appliquions à observer com-
» ment il répète, ajoute et unit ensemble les idées
» simples qu'il reçoit par le moyen de la sensation
» et de la réflexion, cet examen pourra conduire
» plus loin que nous ne pourrions peut-être nous
» le figurer d'abord ; et si nous observons soigneu-
» sement les origines de nos idées, nous trouve-
» rons, à mon avis, que les idées même les plus abs-
» truses, quelque éloignées qu'elles paraissent des
» sens ou d'aucune opération de notre propre en-

» tendement, ne sont pourtant que des notions
» que l'entendement se forme, en répétant et com-
» binant les idées qu'il avait reçues des objets des
» sens ou de ses propres opérations, concernant
» les idées qui lui ont été fournies par les sens ;
» de sorte que les idées les plus étendues et les
» plus abstraites nous viennent par la sensation
» ou par la réflexion ; car l'esprit ne connaît rien
» et ne saurait rien connaître que par l'usage or-
» dinaire de ses facultés qu'il exerce sur les idées
» qui lui viennent par les objets extérieurs, ou
» par les opérations qu'il observe en lui-même
» au sujet de celles qu'il a reçues par les sens.
» C'est ce que je tâcherai de faire voir à l'égard des
» idées que nous avons de l'espace, du temps, de
» l'infini, et de quelques autres qui paraissent les
» plus éloignées de ces deux sources. »

A la bonne heure. Ceci a un peu l'air d'un défi ; acceptons-le, et voyons comment Locke tirera, par exemple, l'idée d'espace de la sensation et de la réflexion.

Je suis un peu embarrassé, Messieurs, pour vous exposer l'opinion de Locke sur l'espace, et j'ai besoin de vous rappeler ici une observation que j'ai déjà faite. Locke est un chef d'école : n'attendez donc pas que Locke ait tiré de ses principes toutes les conséquences que ces principes recèlent ; n'attendez pas même que l'inventeur d'un principe

l'établisse avec netteté et précision. Cette remarque qui s'applique à tout *l'Essai sur l'entendement humain*, est vraie surtout des chapitres où Locke traite de l'idée d'espace. Il y règne, sous une clarté quelquefois réelle et plus souvent extérieure et superficielle, une extrême confusion et des contradictions telles que le *oui* et le *non* ne se rencontrent pas seulement de chapitre à chapitre, mais de paragraphe à paragraphe, dans le même chapitre. Sans doute c'est le devoir de l'historien de relever ces contradictions, afin de caractériser et l'époque et l'homme ; mais l'histoire n'est pas seulement une monographie, elle ne s'intéresse pas seulement à un individu, quelque grand qu'il soit ; elle cherche particulièrement l'ordre et le progrès des événements, c'est-à-dire ici des systèmes ; c'est le germe de l'avenir qu'elle cherche dans le passé. Je m'attacherai donc, après vous avoir signalé une fois pour toutes les innombrables inconséquences de Locke, à dégager du milieu de ces inconséquences stériles ce qui a été fécond, ce qui a porté ses fruits, ce qui constitue un système, et le système véritable de Locke. Ce système consiste, vous le savez, à tirer toutes les idées de deux sources, savoir, la sensation et la réflexion. Soit donc donnée l'idée d'espace, il faut qu'elle rentre dans l'une ou dans l'autre de ces deux origines. Incontestablement l'idée d'espace n'est pas acquise par la réflexion, par la

conscience des opérations de l'entendement. Reste donc qu'elle vienne de la sensation. Elle en vient, selon Locke; voilà le principe systématique. Nous allons laisser Locke partir de ce principe, et en tirer systématiquement l'idée d'espace. Mais Locke ne veut pas réformer l'entendement humain, il ne veut que l'expliquer; il veut montrer l'origine de ce qui est, non de ce qui pourrait ou devrait être. Donc l'épreuve, pour lui comme pour tout autre philosophe, est celle-ci : le principe de son système donné, en tirer ce qui est aujourd'hui, l'idée d'espace, telle qu'elle est dans l'esprit de tous les hommes. Ainsi nous le laisserons procéder selon son système, puis nous prendrons des mains mêmes de ce système l'idée d'espace telle qu'il la donne, et nous la confronterons avec l'idée d'espace telle que nous l'avons, telle que l'ont tous les hommes, indépendamment d'un système quelconque.

Selon Locke, l'idée d'espace vient de la sensation. Maintenant, par quel sens vient l'idée d'espace? Ce n'est point par l'odorat, ce n'est point par le goût, ce n'est point par l'ouïe; reste que ce soit par la vue et le toucher. C'est aussi ce que dit Locke, livre II, chap. XIII, § 2 : « Nous acquérons l'idée » d'espace par la vue et l'attouchement; ce qui est, » ce me semble, d'une telle évidence, que... » Si l'idée d'espace est une acquisition de la vue et du toucher, pour savoir ce qu'elle doit être à cette

condition, recourons aux chapitres antérieurs, où Locke traite des idées qui nous arrivent par la vue et surtout par le toucher. Voyons ce que peut donner le toucher, selon Locke et selon tout le monde.

Le toucher, aidé ou non aidé de la vue, nous suggère l'idée de quelque chose qui résiste; et résister, c'est être solide. « L'idée de la solidité, dit » Locke (chap. IV, § 1), nous vient par l'attouchement, et elle est causée par la résistance que nous « trouvons... » Et quelles sont les qualités du solide, de ce quelque chose qui résiste? C'est le plus ou moins de solidité et de résistance. Plus de solidité, c'est la dureté, moins la mollesse; de là aussi peut-être la figure avec ses dimensions. Chargez ainsi de différentes qualités le solide, ce quelque chose qui résiste, et vous avez tout ce que peut donner le tact, aidé ou non aidé de la vue. Ce quelque chose qui résiste, qui est solide, qui l'est plus ou moins, qui a telle ou telle figure, les trois dimensions, d'un seul mot, c'est le corps.

Le tact, avec la vue, suffit-il à donner ce qui résiste, le solide avec ses qualités, le corps? Je ne veux pas trop l'examiner. L'analyse me forcerait peut-être d'admettre ici l'intervention nécessaire de toute autre chose encore que le sens du toucher. J'aime mieux supposer qu'en effet le toucher, la sensation donne l'idée de corps, telle que je viens de la déterminer. Que la sensation aille jusque là,

je veux l'accorder ; qu'elle aille plus loin, je le nie, et Locke ne le prétend pas. Locke, dans le chapitre exact, ingénieux, inattaquable, où presque sans esprit de système il recherche ce qui dérive de la vue et de l'attouchement, n'en tire rien de plus que le solide, c'est-à-dire le corps. Si donc plus tard et systématiquement il prétend, comme nous l'avons vu, que l'idée de l'espace nous est donnée par la sensation, à savoir par la vue et par l'attouchement, il s'ensuit qu'il réduit l'idée d'espace à l'idée de corps, et que pour lui l'espace ne peut être rien autre chose que le corps lui-même, le corps agrandi, multiplié d'une manière indéfinie, le monde, l'univers, et non-seulement l'univers réel, mais l'univers possible. Et en effet, § 10 du chap. XIII : « Il est certain, dit Locke, que nous avons l'idée » du lieu par les mêmes moyens que nous acqué- » rons celle de l'espace dont le lieu n'est qu'une » considération particulière, bornée à certaines » parties, je veux dire par la vue et l'attouche- » ment... » Même chapitre, même paragraphe : « Que si l'on dit que l'univers est quelque part, » cela n'emporte dans le fond autre chose, si ce » n'est que l'univers existe... » Cela est clair : c'est-à-dire que l'espace de l'univers équivaut ni plus ni moins à l'univers lui-même ; et comme l'idée de l'univers n'est après tout que l'idée du corps, c'est à celle-là que se réduit l'idée de l'espace.

Telle est la génération nécessaire de l'idée d'espace dans le système de Locke.

Qu'il y ait au milieu de ces différents chapitres des paragraphes contradictoires les uns avec les autres, et que la contradiction soit souvent poussée jusqu'à l'évidence la plus grossière, cela est vrai ; mais il ne l'est pas moins que le système de Locke étant donné, c'est-à-dire ici la sensation comme principe unique de l'idée d'espace, le résultat qui suit nécessairement est l'idée d'espace telle que Locke vient de la faire. Encore une fois, voici le principe : l'idée d'espace est donnée par la vue et l'attouchement ; et voici le résultat : demander si l'univers existe quelque part, c'est demander seulement si l'univers existe. Sur la route, il est vrai, Locke ne marche pas d'un pas très-ferme, il fait plus d'un faux pas; cependant il arrive au résultat que je vous ai signalé, et que lui imposait son système. Or, ce résultat, est-ce la réalité? L'idée d'espace issue de la sensation, fille systématique du toucher et de la vue, est-elle l'idée d'espace telle qu'elle est dans votre esprit et dans celui de tous les hommes? Voyons si en effet aujourd'hui, tels que nous sommes, nous confondons l'idée de corps et l'idée d'espace, si là pour nous il n'y a qu'une seule et même idée.

Mais en faisant sur nous-mêmes une pareille expérience, gardons-nous de deux choses qui cor-

rompent toute expérience. Gardons-nous d'avoir en vue telle ou telle conclusion systématique; et gardons-nous de songer à une origine quelconque, car la préoccupation de telle ou telle origine pourrait, à notre insu même, nous engager dans une mauvaise voie, nous faire attribuer aux idées, telles qu'elles sont aujourd'hui dans notre conscience, tel ou tel caractère plus en rapport avec l'origine que nous préférons intérieurement. Nous rechercherons plus tard les conclusions systématiques qu'on peut tirer de l'expérience que nous voulons instituer; plus tard nous remonterons jusqu'à l'origine de l'idée qu'il s'agit et qu'il suffit d'abord de constater sans aucun préjugé, sans aucune vue étrangère.

L'idée d'espace se réduit-elle dans l'entendement à l'idée de corps? telle est la question; c'est une question de fait. Prenons tel corps que vous voudrez; prenons ce livre qui est sous nos yeux, sous notre main; il résiste, il est solide, il est plus ou moins dur, il a telle figure, etc. Ne pensez-vous rien de plus à son égard? Ne croyez-vous point, par exemple, que ce corps est quelque part, dans un certain lieu? Ne vous étonnez pas, Messieurs, de la naïveté de mes questions, il ne faut pas craindre de ramener les philosophes aux questions les plus simples; car précisément parce qu'elles sont les plus simples, ils les négligent

souvent, et systématisent avant d'avoir interrogé les faits les plus évidents, qui, omis ou faussés, les précipitent dans des systèmes absurdes.

Ce corps est-il quelque part? est-il dans un lieu? Oui, sans doute, répondront tous les hommes. Eh bien! prenons un corps plus considérable, prenons le monde. Le monde aussi est-il quelque part? est-il dans un lieu? Personne n'en doute. Prenons des milliers de mondes, des milliards de mondes, et ne pourrons-nous pas sur ces milliards de mondes faire la même question que je viens de faire sur ce livre? Sont-ils quelque part? sont-ils dans un lieu, c'est-à-dire, Messieurs, sont-ils dans un espace? On peut faire la question pour un monde et des milliards de mondes comme pour ce livre, et à toutes ces questions vous répondez également : Ce livre, ce monde, ces milliards de mondes sont quelque part, sont dans un lieu, sont dans l'espace. Il n'y a pas une créature humaine, sinon un philosophe préoccupé d'un système, qui puisse mettre en doute ce que je viens de vous dire. Prenez le sauvage auquel Locke en appelle si souvent, prenez l'enfant, prenez l'idiot, à moins qu'il ne le soit complétement; et si quelqu'une de ces créatures humaines a l'idée d'un corps quelconque, livre, ou monde, ou milliard de mondes, elle croit naturellement, sans s'en rendre compte, que ce livre, ce monde, ces milliards de mondes sont

quelque part, dans un lieu, dans un espace. Qu'est-ce à dire? C'est reconnaître d'une manière plus ou moins implicite qu'autre chose est l'idée d'un livre, d'un monde, de milliards de mondes, solides, résistants, situés dans un espace, et autre chose l'idée de l'espace dans lequel ce livre, ce monde ou ces milliards de mondes sont situés et renfermés. Donc autre chose est l'idée de l'espace, et autre chose est l'idée de corps.

Cela est si évident, que Locke lui-même, quand il n'est pas sous le joug de son système, distingue parfaitement l'idée du corps, du solide, et celle de l'espace, et en établit très-bien la différence. Ainsi, par exemple, livre II, chapitre XIII, § 11 :

« J'en appelle à ce que chacun juge en soi-
» même, pour savoir si l'idée de l'espace n'est pas
» aussi distincte de celle de la solidité que l'idée
» de la couleur qu'on nomme écarlate. Il est vrai
» que la *solidité* ne peut subsister sans l'étendue
» (prise ici pour l'espace); ni l'écarlate ne sau-
» rait exister non plus sans l'étendue, ce qui n'em-
» pêche pas que ce ne soient des idées distinctes.
» Il y a plusieurs idées qui pour exister, ou pour
» pouvoir être conçues, ont absolument besoin
» d'autres idées dont elles sont pourtant très-dif-
» férentes. Le mouvement ne peut être ni être
» conçu sans l'espace, et cependant le mouvement
» n'est point l'espace, ni l'espace le mouvement,

» et ce sont deux idées fort distinctes. Il en est de
» même, à ce que je crois, de l'espace et de la so-
» lidité. La solidité est une idée si inséparable du
» corps, que c'est parce que le corps est solide
» qu'il remplit l'espace, qu'il touche un autre
» corps, qu'il le pousse, et par là lui communique
» du mouvement.... »

Suivent plusieurs considérations qui dévelop-
pent tout au long la différence qui sépare les
corps et l'espace, considérations qui remplissent
plus de dix paragraphes auxquels je renvoie pour
ne pas trop multiplier les citations. Je ne puis ce-
pendant me refuser de vous lire ici un passage dé-
cisif et curieux, chapitre XIV, § 5 :

« Il y a bien des gens, au nombre desquels je
» me range, qui croient avoir des idées claires et
» distinctes du pur espace et de la solidité, et
» qui s'imaginent pouvoir penser à l'espace sans
» y concevoir quoi que ce soit qui résiste, ou qui
» soit capable d'être poussé par aucun corps. C'est
» là, dis-je, l'idée de l'espace pur, qu'ils croient
» avoir aussi nettement dans l'esprit que l'idée
» qu'on peut se former de l'étendue du corps ;
» car l'idée de la distance qui est entre les parties
» opposées d'une surface concave est tout aussi
» claire, selon eux, sans l'idée d'aucune partie
» solide qui soit entre deux, qu'avec cette idée.
» D'un autre côté, ils se persuadent qu'outre l'idée

» de l'espace pur, ils en ont une autre tout à fait
» différente de quelque chose qui remplit cet es-
» pace, et qui peut en être chassé par l'impulsion
» de quelque autre corps, ou résister à ce mou-
» vement. Que s'il se trouve d'autres gens qui
» n'aient pas ces deux idées distinctes, mais qui
» les confondent et des deux n'en fassent qu'une,
» je ne vois pas que des personnes qui ont la
» même idée sous différents noms, ou qui don-
» nent le même nom à des idées différentes, puis-
» sent s'entretenir ensemble ; pas plus qu'un
» homme qui n'est ni aveugle ni sourd, et qui
» a des idées distinctes de la couleur nommée
» écarlate et du son de la trompette, ne pourrait
» discourir de l'écarlate avec l'aveugle dont je
» parle ailleurs, qui s'était figuré que l'idée de
» l'écarlate ressemblait au son d'une trompette. »

Ainsi, Messieurs, selon Locke lui-même, l'idée d'espace et l'idée de corps sont totalement distinctes. Pour établir et bien mettre en lumière cette distinction, reconnaissons la diversité des caractères que présentent ces deux idées.

Vous avez l'idée d'un corps, vous croyez qu'il est ; mais serait-il possible et pourriez-vous supposer qu'il ne fût pas ? Je vous le demande, ne pouvez-vous pas supposer que ce livre soit détruit ? Sans doute. Et ne pouvez-vous supposer aussi que le monde entier soit détruit, et qu'il n'y ait

pas de corps? Vous le pouvez. Pour vous, constitués tels que vous l'êtes, la supposition de la non-existence des corps n'implique pas contradiction. Et comment appelle-t-on l'idée d'une chose que nous concevons comme pouvant ne pas être? On l'appelle une idée contingente et relative. Mais si vous pouvez supposer ce livre détruit, le monde détruit, toute matière détruite, pouvez-vous supposer l'espace détruit? pouvez-vous supposer qu'alors même qu'il n'y aurait plus de corps, il ne resterait pas un espace pour les corps qui arriveraient à l'existence? Vous ne le pouvez pas; et s'il est au pouvoir de la pensée de l'homme de supposer la non-existence des corps, il n'est pas en son pouvoir de supposer la non-existence de l'espace; l'idée de l'espace est donc une idée nécessaire et absolue. Voilà déjà deux caractères parfaitement distincts qui séparent les deux idées de corps et d'espace.

De plus, tout corps est évidemment limité; vous saisissez ses limites de toutes parts. Agrandissez, étendez, multipliez ce corps par des milliers de corps analogues; vous aurez reculé les limites de ce corps, vous ne les aurez pas détruites, vous les concevrez encore. Mais pour l'espace, il n'en va pas ainsi. L'idée de l'espace vous est donnée, comme celle d'un continu dans lequel vous pouvez bien opérer des divisions utiles et commodes,

mais artificielles, sous lesquelles subsiste l'idée d'un espace sans aucune limite. Car par delà telle portion déterminée d'espace, il y a de l'espace encore ; et par delà cet espace, il y a toujours et toujours l'espace. Ainsi, tandis que le corps a nécessairement dans toutes ses dimensions quelque autre chose qui le borne, à savoir l'espace qui le renferme, l'espace, au contraire, n'a pas de limites.

L'idée de corps n'est pas complète sans celle de forme et de figure, ce qui implique que vous pouvez toujours vous le représenter sous une forme déterminée ; c'est toujours une image. Loin de là, l'espace est une conception, et non une image ; et aussitôt que vous concevez l'espace imaginativement, aussitôt que vous vous le représentez sous une forme déterminée quelconque, ce n'est plus l'espace que vous concevez, mais quelque chose, mais un corps dans l'espace. L'idée d'espace est une conception de la raison, distincte de toute représentation sensible.

Je pourrais prolonger cette opposition des caractères de l'idée de corps et de l'idée d'espace. Il me suffit d'avoir constaté ces trois caractères fondamentaux : 1° l'idée de corps est une idée contingente et relative, tandis que l'idée d'espace est une idée nécessaire et absolue ; 2° l'idée de corps implique l'idée de limite, et l'idée d'espace implique l'absence de toute limite ; 3° enfin l'idée de

corps est une représentation sensible, et l'idée d'espace est une conception pure et toute rationnelle.

Si ces caractères sont incontestablement ceux de l'idée de l'espace et de l'idée de corps, il s'ensuit que ces deux idées sont profondément distinctes, et que toute philosophie qui prétendra s'appuyer sur l'observation des phénomènes de l'entendement ne devra jamais les confondre. Cependant le résultat systématique de Locke est précisément la confusion de l'idée d'espace avec l'idée de corps; et ce résultat dérive nécessairement du principe même de Locke. En effet, condamnée à venir de la sensation, et ne pouvant venir ni de l'odorat, ni de l'ouïe, ni du goût, il fallait bien que l'idée d'espace vînt de la vue et du toucher; et, venant de la vue et du toucher, elle ne pouvait être autre chose que l'idée de corps plus ou moins généralisée. Or, il a été démontré que l'idée d'espace n'est pas celle de corps; elle ne vient donc pas de la vue et du tact, elle ne vient donc pas de la sensation; et comme elle ne vient pas davantage de la réflexion, du sentiment de nos opérations, et qu'elle est pourtant, il s'ensuit que toutes les idées ne dérivent pas seulement de la sensation et de la réflexion, et que le système de Locke, sur l'origine des idées, est incomplet et vicieux, du moins en ce qui regarde l'idée d'espace.

Mais quoi, Messieurs, ce système, appelé à de si grandes destinées, ne contient-il donc autre chose qu'une contradiction manifeste et choquante avec les faits admis par tous les hommes? Pour mieux pénétrer dans le système de Locke, et saisir ce qu'il peut avoir de bon, comme nous venons de reconnaître ce qu'il a de vicieux, il faut descendre nous-mêmes sur le terrain de Locke, et jusqu'à la question qui est pour lui la question philosophique par excellence. Après avoir déterminé les caractères que l'idée d'espace et l'idée de corps ont aujourd'hui dans l'intelligence de tous les hommes, et montré que ces caractères déposent d'une profonde différence entre ces deux idées, il faut rechercher quelle est leur origine, quelle est l'origine de l'idée d'espace relativement à l'idée de corps. Tout a été simple et clair jusqu'ici, j'espère; car nous ne sommes pas sortis de l'intelligence humaine telle qu'elle est aujourd'hui. Poursuivons, et tâchons de ne pas laisser s'éteindre les lumières que nous devons à une observation impartiale dans les ténèbres d'aucune hypothèse.

Il y a deux sortes d'origine; il y a dans les connaissances humaines deux ordres de rapports qu'il importe de bien distinguer.

Deux idées étant données, on peut chercher si l'une ne suppose pas l'autre; si l'une étant ad-

mise, ne pas admettre l'autre n'est pas encourir le reproche de paralogisme. C'est là l'ordre logique des idées entre elles.

Si l'on envisage sous ce point de vue la question de l'origine des idées, voici ce qui en résulte pour le point particulier qui nous occupe :

Étant données l'idée de corps et l'idée d'espace, laquelle suppose l'autre? Laquelle est la condition logique de l'admission de l'autre? Évidemment c'est l'idée d'espace qui est la condition logique de l'admission de l'idée de corps. En effet, prenez tel corps que vous voudrez, vous ne pouvez en admettre l'idée qu'à la condition que vous admettiez en même temps l'idée d'espace; sans quoi vous admettriez un corps qui ne serait nulle part, qui n'aurait point de lieu, et un tel corps est inconcevable. Prenez un agrégat de corps, ou prenez un seul corps, puisque tout corps est aussi un agrégat de parties, ces parties sont plus ou moins distantes entre elles, et en même temps elles coexistent l'une à l'autre; ce sont là les conditions de tout corps, même le moindre. Mais ne voyez-vous pas quelle est la condition de l'idée de la coexistence et de la distance? Évidemment l'idée d'espace. Car comment pourrait-il y avoir de la distance entre des corps ou entre les parties d'un corps sans espace, et quelle coexistence est possible sans un continu quelconque? Il en est de

même de la contiguïté. Détruisez par la pensée la continuité de l'espace, nulle distance n'est appréciable, nulle coexistence, nulle contiguïté n'est possible. De plus, le continu, c'est l'étendu. Il ne faut pas croire, et Locke l'a très-bien établi (liv. II, chap. XIII, § 11), que l'idée d'étendue soit adéquate à l'idée de corps. L'attribut fondamental du corps, c'est la résistance ; de là la solidité ; mais la solidité n'implique pas en soi que cette solidité soit étendue (1). L'étendue n'est qu'à la condition d'un continu, c'est-à-dire de l'espace. L'étendue du corps suppose donc déjà l'espace ; l'espace n'est pas le corps ou la résistance, mais ce qui résiste ne résiste que sur un point quelconque réel ; or, tout point réel quelconque est étendu, est dans l'espace ; donc ôtez l'idée d'espace et d'étendue, et nul corps réel n'est supposable. Donc, comme conclusion dernière, dans l'ordre logique des connaissances humaines, ce n'est pas l'idée de corps qui est la condition logique de l'admission de l'idée d'espace ; c'est au contraire l'idée d'espace, l'idée d'un continu, l'idée d'étendue, qui est la condition logique de l'admission de la moindre idée de corps.

Cela, Messieurs, est hors de doute ; et quand on

(1) Sur ce point important voyez l'*Essai* de D. Stewart *sur l'idéalisme de Berkelay*, *Essais philosophiques*, traduction de M. Huret, p. 147.

envisage sous le point de vue logique la question de l'origine des idées, cette solution, qui est incontestable, accable le système de Locke. Or, c'est par là que l'école idéaliste a pris, en général, la question de l'origine des idées. Par l'origine des idées, elle entend d'ordinaire la filiation logique des idées entre elles. Voilà pourquoi elle a pu dire, avec son dernier et son plus illustre interprète, que loin que l'idée de corps soit le fondement (Kant aurait dû ajouter le fondement logique) de l'idée d'espace, c'est l'idée d'espace qui est le fondement (la condition logique) de l'idée de corps. L'idée de corps nous est donnée par le toucher et par la vue, c'est-à-dire par l'expérience, et l'expérience des sens. Au contraire, l'idée d'espace nous est donnée, à l'occasion de l'idée de corps, par la pensée, l'entendement, l'esprit, la raison, enfin par une puissance autre que la sensation. De là cette formule kantienne : l'idée pure et rationnelle de l'espace vient si peu de l'expérience, qu'elle est la condition de toute expérience; et cette formule hardie est d'une rigueur incontestable prise d'un certain côté, du côté de l'ordre logique des connaissances humaines.

Mais ce n'est pas là, Messieurs, l'ordre unique de la connaissance; et le rapport logique n'épuise pas tous les rapports que peuvent soutenir les idées entre elles. Il en est un autre encore, celui

d'antériorité ou de postériorité, l'ordre du développement relatif des idées dans le temps, leur ordre chronologique ; et on peut aussi envisager sous ce point de vue la question de l'origine des idées. Or, l'idée d'espace, qui est bien, nous l'avons vu tout à l'heure, la condition logique de toute expérience sensible, est-elle aussi la condition chronologique de toute expérience, et de l'idée de corps? Je n'en crois rien. Non, Messieurs, à prendre les idées dans l'ordre où elles se produisent dans l'intelligence, à ne rechercher que leur histoire et leur apparition successive, il n'est point vrai que l'idée d'espace soit l'antécédent de l'idée de corps. En effet, il est si peu vrai que l'idée d'espace suppose chronologiquement l'idée de corps, que si vous n'aviez pas l'idée de corps, vous n'auriez jamais l'idée d'espace. Otez toute sensation, ôtez la vue et le toucher, vous n'avez plus aucune idée de corps, et par conséquent aucune idée d'espace. L'espace est le lieu des corps : qui n'a pas l'idée d'un corps n'aura jamais l'idée de l'espace qui le renferme. Rationnellement, logiquement, si vous n'avez point l'idée d'espace, vous ne pouvez avoir l'idée d'un corps ; mais la réciproque est vraie chronologiquement, et de fait l'idée d'espace n'arrive qu'avec l'idée de corps; et comme vous n'avez point l'idée de corps sans qu'aussitôt vous n'ayez

l'idée d'espace, il s'ensuit que ces deux idées sont contemporaines. J'irai plus loin. Non-seulement on peut dire que l'idée de corps est contemporaine de l'idée d'espace, mais on peut dire, mais il faut dire qu'elle lui est antérieure. En effet, l'idée d'espace est contemporaine de l'idée de corps, en ce sens qu'aussitôt que l'idée de corps vous est donnée, vous ne pouvez pas ne pas avoir celle d'espace; mais enfin il a fallu que vous ayez d'abord celle de corps, pour que, l'idée d'un corps vous étant donnée, celle de l'espace qui le renferme vous apparût. C'est donc par l'idée de corps que vous allez à l'idée d'espace. Otez l'idée d'un corps, vous n'aurez jamais l'idée de l'espace qui le renferme; l'une peut donc être appelée la condition historique et chronologique de l'autre.

Sans doute (je ne saurais trop le répéter, car c'est là qu'est le nœud de la difficulté, le secret du problème), sans doute aussitôt que l'idée de corps est donnée, à l'instant l'idée d'espace arrive; mais enfin, si cette condition n'était accomplie, l'idée d'espace n'entrerait jamais dans l'entendement. Quand elle y est, elle s'y établit et y persiste, indépendante de l'idée de corps qui l'y a introduite; car on peut supposer l'espace sans corps, tandis qu'on ne peut supposer de corps sans espace. Il n'est pas possible aujourd'hui à la raison de comprendre l'idée de corps, si préalablement

elle ne comprend l'idée d'espace; mais autrefois, dans le berceau des connaissances humaines, si l'idée de corps n'avait pas été donnée, jamais l'idée d'espace ne serait entrée dans l'entendement. L'une a été la condition chronologique de l'autre, comme l'autre en est la condition logique (1). Les deux ordres sont complétement renversés, et, à le bien prendre, tout le monde a raison et tout le monde a tort d'une certaine façon. Logiquement, l'idéalisme et Kant ont bien raison de soutenir que l'idée pure de l'espace est la condition de l'idée de corps et de l'expérience; et chronologiquement, l'empirisme et Locke ont raison à leur tour de prétendre que l'expérience, à savoir ici la sensation, et la sensation de la vue et du toucher, est la condition de l'idée d'espace et du développement de la raison.

En général, l'idéalisme néglige plus ou moins la question de l'origine des idées, et ne les envisage guère que dans leurs caractères actuels. Se plaçant d'abord au faîte de l'entendement développé comme il l'est aujourd'hui, il n'en recherche pas les acquisitions successives et le développement historique; il ne recherche pas l'ordre

(1) Sur la distinction de l'ordre logique et de l'ordre historique ou chronologique des connaissances humaines, voyez dans les *Fragments philosophiques* le *Programme du cours de philosophie* de 1817, page 232.

chronologique des idées, il s'arrête à leur vertu logique ; il part de la raison, non de l'expérience. Locke, au contraire, préoccupé de la question de l'origine des idées, en néglige les caractères actuels, confond leur condition chronologique avec leur fondement logique, et la puissance de la raison avec celle de l'expérience, qui la précède et la guide, mais ne la constitue pas. L'expérience, mise à sa juste place, est la condition, non le fondement de la connaissance. Va-t-elle plus loin, et prétend-elle constituer toute la connaissance? Ce n'est plus alors qu'un système, un système incomplet, exclusif, vicieux ; c'est l'empirisme, ou l'opposé de l'idéalisme, lequel est à son tour l'exagération de la puissance propre de la raison, l'usurpation de la raison sur l'expérience, la destruction ou l'oubli de la condition chronologique et expérimentale de la connaissance, dans la préoccupation exclusive de ses principes logiques et rationnels. Or, c'est Locke qui a introduit et accrédité l'empirisme dans la philosophie du XVIIIe siècle.

Locke a très-bien vu que nous n'aurions aucune idée de l'espace, si nous n'avions quelque idée de corps. Ce n'est pas le corps qui constitue l'espace, je l'ai prouvé; mais c'est le corps qui remplit l'espace. Si c'est le corps qui remplit l'espace, c'est le corps qui le mesure; si c'est le corps qui

remplit et mesure l'espace, il suit de là que si l'espace n'est pas le corps, toujours est-il que nous ne savons de l'espace que ce que le corps nous en apprend. Locke a vu cela ; c'est là son mérite. Son tort est : 1° d'avoir confondu ce qui remplit et mesure l'espace et nous le révèle, avec l'idée propre de l'espace; 2° (et ce second tort est beaucoup plus général et plus compréhensif que le premier) d'avoir confondu la condition chronologique des idées avec leur condition logique, les données expérimentales, externes ou internes, à la condition desquelles l'entendement conçoit certaines idées, avec ces idées elles-mêmes.

C'est là le point de vue critique le plus général qui domine toute la métaphysique de Locke. Je le tire de l'examen auquel je viens de soumettre sa théorie de l'idée de l'espace; je puis l'appliquer, et je l'appliquerai dans les prochaines leçons, à sa théorie de l'idée de l'infini, du temps, et d'autres idées que Locke s'était vanté, vous le savez, de déduire aisément de l'expérience, de la sensation ou de la réflexion.

DIX-HUITIÈME LEÇON.

Suite de l'examen du second livre de l'*Essai sur l'entendement humain*. De l'idée de temps. — De l'idée d'infini. — De l'idée d'identité personnelle. — De l'idée de substance.

MESSIEURS,

Je commencerai par mettre sous vos yeux les résultats que nous a donnés la dernière leçon ; il s'agissait de l'espace.

Une saine philosophie ne doit pas sans doute retrancher et détruire les questions ontologiques de la nature de l'espace en lui-même, s'il est matériel ou spirituel, s'il est une substance ou un attribut, s'il est indépendant de Dieu ou s'il se rapporte à Dieu même ; car toutes ces questions sont incontestablement dans l'esprit humain : mais elle doit les ajourner jusqu'au temps où des observations psychologiques, bien faites et habilement combinées, nous permettront de les résoudre. Elle s'occupera donc d'abord de la question toute psychologique de l'idée de l'espace.

Il suffit d'interroger l'entendement humain tel qu'il est aujourd'hui dans tous les hommes, pour y reconnaître l'idée de l'espace avec ces trois caractères éminents parmi plusieurs autres : 1° l'espace nous est donné comme nécessaire, tandis que le corps nous est donné comme pouvant être ou n'être pas ; 2° l'espace nous est donné comme sans limites, le corps nous est donné comme limité de toutes parts ; 3° l'idée de l'espace est toute rationnelle, celle du corps est accompagnée d'une représentation sensible.

La question préliminaire des caractères actuels de l'idée d'espace ainsi résolue, on peut aborder sans danger la question tout autrement difficile et obscure de l'origine de l'idée d'espace. Or, ici, nous avons distingué soigneusement deux points de vue liés intimement ensemble, mais que l'analyse doit séparer, savoir : l'ordre logique des idées et leur ordre chronologique. Aux yeux de la raison et de la logique, le corps présuppose l'espace ; car qu'est-ce qu'un corps? la juxtà-position, la coexistence de points résistants, c'est-à-dire solides : mais où se feraient la juxtà-position et la coexistence, sinon dans un continu, dans un espace? D'un autre côté, si dans l'ordre de la raison et de la nature le corps présuppose l'espace, il faut reconnaître que dans l'ordre chronologique il y a contemporanéité entre l'idée de corps et l'idée d'es-

pace, puisque nous ne pouvons avoir l'idée de corps sans celle d'espace, ni celle d'espace sans celle de corps. Et si, dans cette contemporanéité, on peut distinguer un antécédent, ce n'est pas l'idée d'espace qui est antérieure à celle de corps, c'est celle de corps qui est antérieure à celle d'espace : ce n'est pas par l'idée d'espace que nous débutons ; et si la sensibilité, si le toucher ne prenait l'initiative et ne nous donnait immédiatement l'idée de la résistance, du solide, du corps, nous n'aurions jamais l'idée d'espace. Cette initiative que prend le toucher marque du caractère d'antécédent l'idée de solide et de corps, relativement à celle d'espace. Sans doute l'idée de solide et de corps ne peut être achevée dans la pensée, sans que déja nous n'ayons l'idée d'espace ; mais elle y naît la première ; elle précède, en quelque degré, l'idée d'espace, qui la suit immédiatement.

Voilà donc deux ordres parfaitement distincts l'un de l'autre, et même opposés l'un à l'autre. Dans l'ordre de la nature et de la raison, le corps présuppose l'espace. Dans l'ordre de l'acquisition de la connaissance, c'est au contraire l'idée confuse et obscure de solide et de corps qui est la condition de l'idée de l'espace. Or, l'idée de corps est acquise dans la perception du tact, aidé de la vue ; elle est donc une acquisition de l'expérience ; il est donc vrai de dire que, dans l'ordre

chronologique de la connaissance, l'expérience et un développement quelconque des sens sont la condition de l'acquisition de l'idée d'espace ; et en même temps, comme le corps présuppose l'espace, et que l'idée d'espace nous est donnée par la raison, non par les sens et l'expérience, il est vrai de dire logiquement que c'est l'idée d'espace et un exercice quelconque de la raison qui sont présupposés dans l'expérience.

De ce point de vue se découvrent le véritable caractère, le mérite et les défauts de la théorie de Locke. Qu'a fait Locke ? Je crains qu'il n'ait détruit, au lieu de se contenter de les ajourner, les questions ontologiques de la nature de l'espace : toujours est-il qu'il a eu la sagesse de s'occuper avant tout de la question psychologique de l'idée d'espace. Mais il aurait dû s'arrêter plus longtemps sur les caractères actuels de cette idée ; et c'a été pour lui une faute grave, de se jeter d'abord dans la question de son origine. Or, son système général sur l'origine des idées étant que toutes nos idées dérivent de deux sources, la réflexion, c'est-à-dire la conscience, et la sensation; comme l'idée d'espace ne peut pas venir de la conscience, il fallait bien qu'elle vînt de la sensation; et pour tirer l'idée d'espace de la sensation, il fallait nécessairement la réduire à l'idée de corps. C'est aussi ce qu'a fait Locke dans les parties systématiques de

son ouvrage, sauf à se contredire plus d'une fois, car souvent il parle de l'espace comme tout à fait distinct de la solidité. Mais quand revient son système, quand revient la nécessité de tirer l'idée d'espace de la sensation, alors il affirme que l'idée d'espace est acquise par la vue et par le toucher. Or, le toucher aidé de la vue ne donne que le corps, et non pas l'espace : par cela seul, implicitement, Locke réduit l'espace au corps ; et il le fait même explicitement lorsqu'il dit que demander si l'univers existe quelque part, c'est demander si l'univers existe. L'assimilation de l'existence de l'espace à l'existence de l'univers est celle de l'idée d'espace à l'idée de corps ; et cette assimilation était nécessaire pour que le système fût rigoureux au moins en apparence. Mais la croyance universelle du genre humain déclare qu'autre chose est le corps, autre chose est l'espace qui le renferme, autre chose est l'univers de tous les univers possibles, et l'espace infini et illimité qui les embrasserait. Les corps mesurent l'espace et ne le constituent pas. L'idée de corps est bien l'antécédent de celle d'espace, mais elle n'est pas cette idée même.

Voilà, Messieurs, où nous en sommes : avançons ; interrogeons successivement le second livre de l'*Essai sur l'entendement humain,* sur l'origine des idées les plus importantes, et nous verrons

que Locke y confond constamment l'ordre d'acquisition de nos connaissances avec leur ordre logique, et l'antécédent nécessaire d'une idée avec cette idée même. Je me propose d'examiner aujourd'hui le système de Locke par rapport à l'idée du temps, à l'idée de l'infini, à l'idée de l'identité personnelle, à l'idée de la substance. Je commence, comme Locke, par l'idée du temps.

Ici, la première règle, vous le savez, c'est de négliger la question de la nature du temps, et de rechercher seulement quelle est l'idée du temps dans l'entendement humain, si elle y est, et avec quels caractères elle y est. Elle y est, Messieurs. Il n'y a personne qui, aussitôt qu'il a sous les yeux ou qu'il se représente dans son imagination un événement quelconque, ne conçoive que cet événement s'est passé ou se passe dans un certain temps. Je vous demande si vous pouvez supposer un événement duquel vous ne soyez forcé de concevoir qu'il s'est passé telle heure, tel jour, telle semaine, telle année, tel siècle. Il n'y a pas un événement réel ou possible qui échappe à la nécessité de cette conception d'un temps dans lequel il se soit passé. Vous pouvez supposer même l'abolition de tout événement, mais vous ne pouvez pas supposer celle du temps. Devant une horloge, on peut très-bien faire la supposition que d'une heure à l'autre il ne s'est passé aucun événement ;

cependant vous n'êtes pas moins convaincu que le temps s'est écoulé, alors même que nul événement n'a marqué son cours. L'idée du temps est donc, comme l'idée de l'espace, marquée d'un caractère de nécessité. J'ajoute que, comme l'espace, le temps est illimité. Les divisions du temps, comme celles de l'espace, sont purement artificielles, et supposent une unité, un continu absolu de temps. Prenez des milliers d'événements, faites sur ces milliers d'événements ce que vous avez fait sur les corps, multipliez-les indéfiniment, et ils ne suffiront pas au temps qui les précède et qui les surpasse. Avant tous les temps finis, et par delà tous les temps finis, est encore le temps illimité, infini, inépuisable. Enfin, comme l'idée de l'espace illimité est nécessaire, l'idée du temps nécessaire et illimité est une idée pure de la raison qui échappe à toute représentation, et à toute les prises de l'imagination et de la sensibilité.

Maintenant il en est de l'origine de l'idée du temps comme de l'origine de l'idée de l'espace. Ici encore distinguez l'ordre d'acquisition de nos idées et leur ordre logique. Dans l'ordre logique des idées, l'idée d'une succession quelconque d'événements présuppose celle du temps; il ne peut y avoir de succession qu'à la condition d'une durée continue, aux différents points de laquelle soient attachés les divers nombres de la succession.

Otez donc la continuité du temps, vous ôtez la possibilité de la succession des événements : comme étant ôtée la continuité de l'espace, est nécessairement abolie la possibilité de la juxtà-position et de la coexistence des corps. Mais, dans l'ordre chronologique, c'est au contraire l'idée d'une succession d'événements qui précède l'idée du temps qui les renferme. Je ne veux pas dire, pour le temps comme pour l'espace, que nous ayons une idée claire, complète, achevée d'une succession, et qu'ensuite arrive dans l'entendement l'idée d'un temps qui renferme cette succession : je dis seulement qu'il faut bien que nous ayons d'abord la perception de quelques événements, pour que nous concevions que ces événements sont dans un temps. Le temps est le lieu des événements, comme l'espace est celui des corps : qui n'aurait l'idée d'aucun événement, n'aurait l'idée d'aucun temps. Si donc la condition logique de l'idée de succession est dans l'idée de temps, la condition chronologique de l'idée du temps est dans l'idée de succession.

Nous voilà, Messieurs, arrivés à ce résultat, que l'idée de succession est l'occasion, l'antécédent chronologique de la conception nécessaire du temps. Or, toute idée de succession est incontestablement une acquisition de l'expérience; reste à savoir de quelle expérience. Est-ce l'expé-

rience intérieure ou extérieure ? celle des sens ou celle des opérations de l'âme ? La première succession nous est-elle donnée dans le spectacle des événements extérieurs, ou dans la conscience des événements qui se passent en nous ?

Prenez une succession d'événements extérieurs: pour que ces événements se succèdent, il faut qu'il y ait un premier, un second, un troisième événement, etc. Mais si quand vous voyez le second événement, vous ne vous souveniez pas du premier, il n'y aurait pas de second, il n'y aurait pas de succession pour vous; vous vous arrêteriez toujours à un premier qui n'aurait pas même pour vous le caractère de premier, puisqu'il n'y aurait pas de second. L'intervention de la mémoire est donc nécessaire pour concevoir une succession quelconque. Or, la mémoire n'a pour objet rien d'extérieur ; elle ne se rapporte point aux choses, mais à nous ; nous ne nous souvenons que de nous-mêmes. Quand on dit : Nous nous souvenons d'une personne, nous nous souvenons d'un lieu, cela ne veut pas dire autre chose, sinon, Nous nous souvenons d'avoir été voyant tel lieu, nous nous souvenons d'avoir été voyant ou entendant telle personne. Il n'y a mémoire que de nous-mêmes, car il n'y a mémoire qu'à cette condition qu'il y ait eu conscience. Si donc la conscience

est la condition de la mémoire, comme la mémoire est la condition de l'idée de succession, il s'ensuit que la première succession nous est donnée en nous-mêmes, dans la conscience, dans les objets et les phénomènes propres de la conscience, dans nos pensées, dans nos idées. Mais si la première succession qui nous est donnée est celle de nos idées, comme à toute succession est attachée nécessairement la conception du temps, il s'ensuit encore que la première idée que nous ayons du temps est celle du temps dans lequel nous sommes; et de même que la première succession est pour nous la succession de nos idées, de même la première durée est pour nous notre propre durée; la succession des événements extérieurs, et la durée dans laquelle s'accomplissent ces événements, ne nous sont connues qu'après. Je ne dis pas que la succession des événements extérieurs ne soit qu'une induction de la succession de nos idées; je ne dis pas non plus que la durée extérieure ne soit qu'une induction de notre durée personnelle; mais je dis que nous ne pouvons avoir l'idée ni d'une succession ni d'une durée extérieure, qu'après avoir eu la conscience et la mémoire de quelques phénomènes intérieurs, et par conséquent la conception de notre durée propre. Ainsi, en résumé, la première durée qui nous est donnée, c'est la nôtre, parce que la première

succession qui nous est donnée, c'est la succession de nos idées.

Une analyse approfondie peut aller plus loin encore ; il y a une foule d'idées, de phénomènes sous les yeux de la conscience : rechercher quelle est la première succession qui nous est donnée, c'est rechercher quelles sont nos premières idées, les premiers phénomènes qui tombent sous la conscience, et qui forment la première succession. Or, il est évident que pour les sensations, elles ne sont des phénomènes de conscience que sous cette condition, que nous y fassions attention. Mille et mille impressions peuvent assaillir ma sensibilité; si je n'y donne pas mon attention, je n'en ai pas conscience. Il en est de même de beaucoup de pensées qui, si mon attention est dirigée ailleurs, n'arrivent pas à ma conscience, et s'évanouissent en rêveries. La condition essentielle de la conscience, c'est l'attention ; le phénomène interne le plus intime à la conscience est donc l'attention, et la série des actes d'attention est nécessairement la première succession qui nous soit donnée. Or, qu'est-ce que l'attention? L'attention, ce n'est pas une réaction des organes contre l'impression reçue; ce n'est pas moins que la volonté d'elle-même; car nul n'est attentif qui ne veut l'être ; et l'attention se résout finalement dans la volonté. Ainsi, le premier acte d'attention est un acte volontaire,

le premier événement dont nous ayons conscience est une volition, et la volonté est le fond même de la conscience. La première succession est donc celle de nos actes volontaires ; l'élément de succession, c'est la volition. Or, la succession mesure le temps, comme le corps mesure l'espace ; d'où il suit que la première succession étant celle des actes volontaires, la volonté est la mesure primitive du temps; et cette mesure a cela d'excellent, qu'elle est égale à elle-même; car tout diffère dans la conscience, sensations et pensées, tandis que les actes de l'attention, étant éminemment simples, sont essentiellement similaires.

Telle est la théorie de la mesure primitive et égale du temps, telle que nous la devons à M. de Biran; et vous pouvez la lire exprimée avec une parfaite originalité d'analyse et de style dans les leçons de M. Royer-Collard (1). M. de Biran répétait sans cesse que l'élément de la durée, c'est la volonté ; et, pour passer de notre durée à la durée extérieure, de la succession de nos actes à la succession des événements, de la mesure primitive et égale du temps, pour nous, à la mesure ultérieure et plus ou moins uniforme du temps hors de nous, M. de Biran s'appuyait sur un phénomène de la volonté à double face, qui regarde

(1) Œuvres de Reid, t. IV, page 355.

à la fois le monde extérieur et le monde intérieur. Selon M. de Biran, le type du sentiment de la volonté est dans le sentiment de l'effort. Je fais effort pour mouvoir mon bras, et je le remue ; je fais effort pour marcher, et je marche. L'effort est un rapport à deux termes. L'un est interne, savoir, la volonté, l'acte de volonté ; l'autre est extérieur, savoir, le mouvement du bras, ou le pas que j'ai fait, lequel a sa cause et sa mesure dans le mouvement intérieur de la volonté. Or, l'instant n'est pas autre chose en lui-même que l'acte le plus simple de la volonté. Il est d'abord tout intérieur, puis il passe au dehors, dans le mouvement extérieur produit par le *nisus* ou l'effort, mouvement qui réfléchit celui de la volonté, et devient la mesure de tous les mouvements extérieurs subséquents, comme la volonté est la mesure primitive et indécomposable du premier mouvement qu'elle produit.

Sans prendre sur moi ni l'honneur ni la responsabilité de toutes les parties de cette théorie, je me hâte d'arriver à celle de Locke. Le mérite de Locke est d'avoir établi que l'idée du temps, de la durée, de l'éternité nous est suggérée par l'idée d'une succession quelconque d'événements, et que cette succession n'est pas prise dans le monde extérieur, mais dans le monde de la conscience. Voyez au livre II les chap. XIV, XV, XVI. Par

exemple, chap. XIV, § 2 : « L'idée que nous avons » de la durée nous vient de la réflexion que nous » faisons sur la suite des idées qui se succèdent » dans notre esprit. » *Ibid.*, § 6 : « L'idée de la » succession ne nous vient pas du mouvement. » Et § 12 : « La suite de nos idées est la mesure des » autres successions. » Sans doute l'analyse de Locke ne va pas assez loin ; elle ne détermine pas dans quelle succession particulière d'idées nous est donnée la première succession, la première durée. Et quand on dirait que Locke, faisant venir l'idée de la durée de la réflexion, la fait venir par conséquent du sentiment des opérations de l'âme, comme, selon Locke, les opérations de l'âme ne sont pas toutes actives et volontaires, il y aurait encore bien loin de sa théorie à celle que nous avons exposée ; mais il faut convenir aussi que l'une a pu frayer la route à l'autre, et que c'est déjà beaucoup d'avoir puisé l'idée du temps à l'intérieur et dans les phénomènes de la réflexion. Là est, Messieurs, la part du bien ; celle du mal est plus considérable : mais elle tient encore à celle du bien. Locke a vu que l'idée du temps nous est donnée dans la succession, et que la première succession pour nous est nécessairement la succession de nos idées. Jusque là Locke ne mérite que des éloges, car il ne donne la succession de nos idées que comme la condition de l'acquisition de

l'idée du temps; mais la condition d'une chose est facilement prise pour cette chose elle-même, et Locke, après avoir pris l'idée de corps, pure condition de l'idée d'espace, pour l'idée d'espace, prend aussi la condition de l'idée de temps pour cette idée même; il confond la succession avec le temps; il ne dit plus seulement : La succession de nos idées est la condition de la conception du temps; mais il dit : Le temps n'est rien autre chose que la succession de nos idées. Livre II, chap. XIV, § 4 : « Que la notion que nous avons de la succession » et de la durée vienne de cette source, je veux » dire de la réflexion que nous faisons sur cette » suite d'idées que nous voyons paraître l'une » après l'autre dans notre esprit, c'est ce qui me » semble suivre évidemment de ce que nous n'avons » aucune perception de la durée qu'en considé» rant cette suite d'idées qui se succèdent les unes » aux autres dans notre entendement. En effet, » dès que cette succession d'idées vient à cesser, » la perception que nous avons de la durée cesse » aussi, comme chacun l'éprouve clairement par » lui-même lorsqu'il vient à dormir profondé» ment; car qu'il dorme une heure, un jour, ou » même une année, il n'a aucune perception de » la durée des choses tandis qu'il dort ou qu'il ne » songe à rien. Cette durée est alors tout à fait » nulle à son égard, et il lui semble qu'il n'y a au-

» cune différence entre le moment où il a cessé
» de penser en s'endormant, et celui où il com-
» mence à penser de nouveau. Et je ne doute pas
» qu'un homme éveillé n'éprouvât la même chose
» s'il lui était alors possible de n'avoir qu'une
» idée dans l'esprit, sans qu'il lui arrivât aucun
» changement à cette idée, et qu'aucune autre
» vînt lui succéder. »

Dans tout ce morceau il y a :

1° Confusion de deux idées très-distinctes, la durée et la succession ;

2° Paralogisme évident, car on y explique la durée par la succession, laquelle n'est explicable que par la durée. En effet, où se succéderaient les éléments de la succession, sinon dans une durée quelconque? Où y aurait-il succession, c'est-à-dire distance entre les idées, sinon dans l'espace des idées et des esprits, savoir le temps ?

3° De plus, voyez à quels résultats conduit la théorie de Locke. Si la succession n'est plus seulement la mesure du temps, mais le temps lui-même ; si la succession des idées n'est plus seulement la condition de la conception du temps, mais cette conception elle-même, il s'ensuit que le temps n'est autre chose que ce que le fait être la succession de nos idées. La succession de nos idées est plus ou moins rapide ; donc le temps est plus ou moins court, non en apparence, mais en

réalité : dans le sommeil absolu, dans la léthargie, toute succession d'idées, toute pensée cesse; donc alors nous ne durons pas, et non-seulement nous ne durons pas, mais rien n'a duré, car non-seulement notre temps, mais le temps en lui-même n'est que la succession de nos idées. Les idées n'existent que sous les yeux de la conscience ; or, il n'y a pas conscience dans la léthargie, dans le sommeil ; par conséquent il n'y a pas eu de temps; l'horloge a vainement marché, l'horloge a eu tort; et le soleil, comme l'horloge, aurait dû s'arrêter.

Voilà des résultats bien extravagants, et pourtant ce sont des résultats nécessaires de la confusion de l'idée de succession et de celle de temps; et cette confusion est nécessaire elle-même dans le système général de Locke, que toutes nos idées dérivent de deux sources, la sensation et la réflexion. La sensation avait donné l'espace, la réflexion donne le temps ; mais la réflexion, c'est-à-dire la conscience avec la mémoire, n'atteint que la succession de nos idées, de nos actes volontaires, succession finie et contingente, et non pas le temps nécessaire et illimité dans lequel s'opère cette succession : l'expérience, soit externe, soit interne, n'atteint que la mesure du temps, non le temps lui-même. Or, Locke s'était interdit toute autre source de connaissance que la sensation et la réflexion ; il fallait donc qu'il réduisît le temps à être explicable par

l'une ou par l'autre : il a très-bien vu qu'il n'était pas explicable par la sensation; et il ne pouvait l'être par la réflexion qu'à la condition de se réduire à la mesure du temps, à la succession. Il est vrai qu'ainsi Locke détruisait le temps, mais il sauvait son système : c'est au même prix qu'il le sauvera encore sur l'idée de l'infini.

Le temps et l'espace ont pour caractère d'être illimités et infinis. Sans doute l'idée de l'infini s'applique à autre chose encore qu'au temps et à l'espace; mais puisque nous n'avons traité jusqu'ici que du temps et de l'espace, c'est au temps et à l'espace seulement que nous rapporterons l'idée de l'infini, comme Locke nous en donne l'exemple.

L'espace et le temps sont infinis; or, on peut détacher l'idée d'infini de celles du temps et de l'espace, et la considérer en elle-même, pourvu que l'on ait toujours présent à la pensée le sujet auquel on l'a empruntée. L'idée de l'infini existe incontestablement dans l'entendement humain, puisqu'il y a incontestablement dans l'entendement humain l'idée d'un temps et d'un espace infinis. L'infini est distinct du fini, et par conséquent de la multiplication du fini par lui-même, c'est-à-dire de l'indéfini. Des zéros d'infini ajoutés autant de fois que vous voudrez à eux-mêmes ne feront jamais l'infini. Vous ne tirerez pas plus l'infini du

fini, que vous n'avez pu tirer l'espace du corps, et le temps de la succession.

Quant à l'origine de l'idée d'infini, rappelez-vous que si vous n'aviez eu l'idée d'aucun corps et d'aucune succession, vous n'auriez jamais eu l'idée ni du temps ni de l'espace, et qu'en même temps vous ne pouvez avoir l'idée d'un corps et d'une succession, sans avoir l'idée de l'espace et du temps. Or, le corps et la succession, c'est le fini ; l'espace et le temps, c'est l'infini. Donc, sans fini, pour vous point d'infini ; mais, en même temps, aussitôt que vous avez l'idée du fini vous ne pouvez pas ne pas avoir l'idée de l'infini. Rappelez-vous encore ici la distinction de l'ordre d'acquisition de nos connaissances d'avec leur ordre logique. Dans l'ordre logique, le fini suppose l'infini, comme son fondement nécessaire; mais, dans l'ordre chronologique, c'est l'idée du fini qui est la condition nécessaire de l'acquisition de l'idée d'infini.

Ce sont là des faits évidents et incontestables : mais Locke a un système ; ce système consiste à n'admettre d'autre origine à toutes nos idées que la sensation et la réflexion. Or, l'idée de fini, qui se résout dans celle de corps et de succession, vient aisément de la sensation ou de la réflexion ; mais l'idée d'infini, qui ne se résout ni dans l'idée de corps ni dans celle de succession, puisque le

temps et l'espace ne sont ni l'une ni l'autre de ces deux choses, l'idée de l'infini ne peut venir ni de la sensation ni de la réflexion. Le système de Locke, si l'idée de l'infini subsistait, serait donc faux ; il ne faut donc pas que l'idée de l'infini subsiste, et Locke l'écarte et l'élude le plus qu'il peut. Il commence par déclarer que c'est une idée fort obscure, tandis que celle du fini est fort claire et nous vient aisément dans l'esprit (liv. II, chap. XVII, §2). Mais d'abord, obscure ou non, est-elle dans l'intelligence? C'est là la question, et c'est votre devoir de philosophe, obscure ou non, si elle est réelle, de l'admettre, sauf à vous à l'éclaircir. Et puis, obscure, entendons-nous. Le sens n'atteint que le corps; la conscience ou la réflexion n'atteint que la succession. Les objets du sens et de la conscience sont donc le corps et la succession, c'est-à-dire le fini. Aussi, rien de plus clair pour le sens et pour la conscience que le fini; tandis que l'infini est et doit être très-obscur pour le sens et pour la conscience, par ce motif très-simple que l'infini n'est l'objet ni du sens ni de la conscience, mais de la raison seule. Si donc c'est avec les sens ou la conscience que vous abordez l'infini, il vous est nécessairement obscur et même inaccessible ; si c'est avec la raison, rien de plus clair, jusque là que c'est alors le fini qui s'obscurcit à vos yeux et vous échappe. Et voilà comment l'empirisme,

qui s'appuie exclusivement sur l'expérience interne ou externe, est tout naturellement conduit à nier l'infini ; tandis que l'idéalisme, qui s'appuie exclusivement sur la raison, conçoit très-bien l'infini, mais a très-grand'peine à admettre le fini, qui n'est pas son objet propre.

Après s'être un peu moqué de l'idée de l'infini comme obscure, Locke objecte encore qu'elle est purement négative, et qu'elle n'a rien de positif. Liv. II, chap. XVII, § 13 : « Nous n'avons point » d'idée positive de l'infini. » § 16 : « Nous n'avons » point d'idée positive d'une durée infinie. » § 18 : « Nous n'avons point d'idée positive d'un » espace infini. » C'est de là que vient cette accusation tant répétée depuis contre les conceptions de la raison, qu'elles ne sont point positives. Mais d'abord remarquez qu'il n'y a pas plus d'idée de succession sans l'idée de temps, que d'idée de temps sans l'idée préalable de succession, et pas plus d'idée de corps sans l'idée d'espace, que d'idée d'espace sans l'idée préalable de corps; c'est-à-dire qu'il n'y a pas plus d'idée de fini sans l'idée d'infini, qu'il n'y a d'idée d'infini sans l'idée préalable de fini; d'où il suit qu'à la rigueur ces idées se supposent, et, si l'on veut, se limitent réciproquement ; par conséquent l'idée d'infini n'est pas plus négative de celle du fini, que l'idée du fini n'est négative de celle d'infini ; elles sont

négatives au même titre, ou elles sont toutes deux positives, car ce sont deux affirmations simultanées, et toute affirmation donne une idée positive. Ou bien entend-on par positif ce qui tombe sous l'expérience, externe ou interne, et négatif ce qui n'y tombe pas? Alors je conviens que l'idée de corps et de succession, savoir l'idée de fini, tombe seule sous l'expérience, sous la sensation et la conscience, et qu'elle seule est positive; et que l'idée de temps et d'espace, savoir l'idée d'infini, ne tombant que sous la raison, est purement négative. Mais il faut soutenir, à ce compte, que toutes les conceptions rationnelles, et par exemple celles de la géométrie et de la morale, sont aussi purement négatives et n'ont rien de positif. Ou si on entend par positif tout ce qui n'est pas abstrait, tout ce qui est réel, tout ce qui tombe sous la prise immédiate et directe de quelqu'une de nos facultés, il faut accorder que l'idée d'infini, de temps et d'espace est aussi positive que celle de fini, de succession et de corps, puisqu'elle tombe sous la raison, faculté tout aussi réelle et tout aussi positive que les sens et la conscience, quoique ses objets propres ne soient pas des objets d'expérience.

Enfin, obligé de s'expliquer catégoriquement, après bien des contradictions, car Locke parle souvent ailleurs, et ici, de l'infinité de Dieu

(liv. II, chap. XVII, § 1) et même de l'infinité du temps et de l'espace (*ibid.*, § 4 et § 5), il termine par résoudre l'infini dans le nombre (*ibid.*, § 9) : « Le nombre nous donne la plus nette idée de l'in- » finité. — Mais de toutes les idées qui nous four- » nissent l'idée de l'infinité, telle que nous som- » mes capables de l'avoir, il n'y en a aucune qui » nous en donne une idée plus nette et plus » distincte que celle du nombre, comme nous l'a- » vons déjà remarqué ; car lors même que l'esprit » applique l'idée de l'infinité à l'espace et à la » durée, il se sert d'idées de nombres répétés, com- » me de millions de lieues ou d'années, qui sont » autant d'idées distinctes que le nombre empê- » che de tomber dans un confus entassement où » l'esprit ne saurait éviter de se perdre. » Mais, Messieurs, qu'est-ce que le nombre ? c'est, en dernière analyse, tel ou tel nombre, car tout nombre est un nombre déterminé ; donc c'est un nombre fini, quel qu'il soit. Élevez le chiffre tant qu'il vous plaira, le nombre, comme nombre, n'est qu'un nombre particulier, un élément de succession, et par conséquent un élément fini. Le nombre est le père de la succession, non de la durée ; le nombre et la succession mesurent le temps, mais ne l'égalent et ne le constituent point. La réduction de l'infini au nombre est donc la réduction du temps infini à sa mesure indéfinie, c'est-à-dire

finie, comme pour l'espace la réduction de l'espace au corps est la réduction de l'infini au fini. Or, réduire l'infini au fini, c'est le détruire ; c'est détruire la croyance du genre humain, mais, encore une fois, c'est sauver le système de Locke. En effet, l'infini ne peut entrer ni par la conscience ni par le sens ; mais le fini y entre à merveille, il y entre seul : donc il n'y a pas autre chose et dans l'entendement et dans la nature ; et l'idée d'infini n'est qu'une idée vague et obscure, toute négative, qui se résout, réduite à sa juste valeur, dans le nombre et la succession.

Examinons la théorie de l'identité personnelle dans le système de Locke, comme nous avons fait pour celle de l'infini, du temps et de l'espace.

L'idée de l'identité personnelle est-elle ou n'est-elle pas dans l'entendement humain? Que chacun de vous fasse la réponse : y a-t-il quelqu'un de vous qui doute de son identité personnelle, qui doute qu'il est le même aujourd'hui qu'il était hier et qu'il sera demain ? Si nul ne doute de son identité personnelle, reste à savoir seulement quelle est l'origine de cette idée.

Messieurs, je suppose qu'aucun de vous ne pensât et n'eût la conscience d'aucune pensée, nul de vous ne saurait qu'il est. Cherchez si, dans l'absence de toute pensée et de toute conscience, vous pourriez avoir aucune idée de votre exis-

tence, et par conséquent de votre existence une et identique? Au contraire, pouvez-vous avoir conscience d'une seule opération de votre esprit, sans qu'à l'instant même vous ne croyiez irrésistiblement à votre existence? Non, Messieurs. Dans tout acte de conscience est la conscience d'une opération quelconque, d'un phénomène quelconque, pensée, volition, sensation, et en même temps la conception de notre existence; et lorsque la mémoire arrive à la suite de la conscience, le phénomène quelconque qui était tout à l'heure sous l'œil de la conscience tombe sous celui de la mémoire, avec cette conviction implicite que le même être, le même moi, qui était le sujet du phénomène dont j'avais conscience, est encore et est le même que la mémoire me rappelle. Et faites bien attention que les seuls objets directs de la mémoire et de la conscience sont les phénomènes présents et passés; seulement la conscience et la mémoire ne peuvent atteindre ces phénomènes sans que la raison ne me suggère la conviction irrésistible de mon existence personnelle, une et identique.

Maintenant, si vous distinguez encore ici les deux ordres que je vous ai rappelés plusieurs fois, l'ordre logique et l'ordre chronologique de la connaissance, il est évident que, dans l'ordre de la nature et de la raison, ce ne sont pas la conscience et la mémoire, avec leurs actes, qui sont le fon-

dement de l'identité personnelle, et que c'est au contraire l'identité personnelle, l'existence continue de l'être, qui est le fondement de la conscience et de la mémoire, et de leur continuité. Otez l'être, plus de phénomènes, et ces phénomènes n'arrivent plus à la conscience et à la mémoire; ainsi, dans l'ordre de la nature et de la raison, c'est la conscience et la mémoire qui présupposent l'identité personnelle: mais il n'en est pas ainsi dans l'ordre chronologique; et si dans cet ordre nous ne pouvons avoir la conscience et la mémoire d'un phénomène quelconque sans qu'à l'instant même nous n'ayons la conviction rationnelle de notre existence identique, cependant il faut, pour que nous ayons cette conception de notre identité, qu'il y ait eu quelque acte de la conscience et de la mémoire. Sans doute l'acte de la mémoire et de la conscience n'est pas consommé, que déjà nous est donnée la conception de notre identité personnelle; mais un acte quelconque de mémoire et de conscience doit avoir eu lieu, pour que la conception de notre identité ait lieu à son tour. Dans cette mesure, je dis qu'une opération, une acquisition quelconque de la mémoire et de la conscience est la condition chronologique nécessaire de la conception de notre identité personnelle.

L'analyse peut élever sur les phénomènes de

conscience et de mémoire, qui nous suggèrent l'idée de notre identité personnelle, le même problème qu'elle a déjà élevé sur les phénomènes de conscience qui nous suggèrent l'idée de temps : elle peut rechercher quels sont, parmi les phénomènes nombreux dont nous avons la conscience et la mémoire, ceux à l'occasion desquels nous acquérons d'abord la conviction de notre existence. Au fond, c'est rechercher quelles sont les conditions de la mémoire et de la conscience. Or, nous l'avons vu, la condition de la mémoire, c'est la conscience. Reste donc à savoir quelle est la condition de la conscience. Mais nous l'avons vu encore, la condition de la conscience c'est l'attention, et la condition de l'attention c'est la volonté. C'est donc la volonté attestée par la conscience qui nous suggère la conviction de notre existence, et c'est la continuité de la volonté, attestée par la mémoire, qui nous suggère la conviction de notre identité personnelle. C'est encore à M. de Biran que je renvoie l'honneur et la responsabilité de cette théorie.

Reconnaissons maintenant celle de Locke. Locke a très-bien vu (liv. II, chap. XXVII, § 9) que là où il n'y a pas de conscience (et, comme on l'a très-bien remarqué, Locke aurait dû ajouter la mémoire à la conscience), là, dis-je, où il n'y a ni mémoire ni conscience, il ne peut y avoir

pour nous aucune idée de notre identité personnelle, et que le signe, le caractère et la mesure de la personnalité, c'est la conscience. Je ne saurais trop rendre hommage à cette partie de la théorie de Locke : elle atteint et met en lumière le vrai signe, le vrai caractère, la vraie mesure de la personnalité ; mais autre chose est le signe, autre chose la chose signifiée; autre chose est la mesure, autre chose la chose mesurée ; autre chose est le caractère éminent et fondamental du moi et de l'identité personnelle, autre chose est cette identité elle-même. Ici, comme pour l'infini, comme pour le temps, comme pour l'espace, Locke a confondu la condition d'une idée avec cette idée même; il a confondu l'identité avec la conscience et la mémoire, qui la représentent, et qui en suggèrent l'idée. Liv. II, chap. XXVII, § 9 : « Puisque la conscience accompagne toujours la » pensée, et que c'est là ce qui fait que chacun » est ce qu'il nomme soi-même, c'est aussi en » cela seul que consiste l'identité personnelle... » Et aussi loin que cette conscience peut s'étendre sur les actions ou les pensées déjà passées, » aussi loin s'étend l'identité de cette personne; » le soi est présentement le même qu'il était » alors, et cette action passée a été faite par le » même être qui se la représente actuellement » par la réflexion. » § 10 : « La conscience fait

» l'identité personnelle. » § 16 : « La conscience
» fait la même personne. » § 17 : « L'identité per-
» sonnelle dépend de la conscience. » § 23 : « La
» conscience seule constitue l'identité person-
» nelle. » Or, la confusion de la conscience et de
l'identité personnelle détruit l'identité person-
nelle, comme la confusion du nombre et de l'infini
détruit l'infini, comme la confusion de la succession
et du temps détruit le temps, comme la confusion
du corps et de l'espace détruit l'espace. En effet,
si l'identité personnelle est tout entière dans la
conscience, là où il y a affaiblissement ou aboli-
tion de la conscience, il devrait y avoir affaiblis-
sement ou abolition de l'identité personnelle; le
sommeil absolu, la léthargie, qui est une espèce de
sommeil; la rêverie, l'ivresse, la passion, qui sou-
vent abolissent la conscience, et par conséquent
la mémoire, devraient aussi abolir non-seulement
le sentiment de l'existence, mais l'existence elle-
même. Il n'est pas besoin de suivre toutes les
conséquences de cette théorie. Il est évident que
si la mémoire et la conscience ne mesurent pas
seulement l'existence à nos yeux, mais la con-
stituent, celui qui a oublié qu'il a fait une chose
ne l'a pas faite réellement; celui qui a mal me-
suré par la mémoire le temps de son existence a
moins existé réellement. Alors plus d'imputation
morale, plus d'action juridique. Un homme ne

se souvient plus d'avoir fait telle ou telle chose, donc il ne peut être mis en jugement pour l'avoir faite, car il a cessé d'être le même. Le meurtrier ne peut plus porter la peine de son crime, si, par un bienfait du hasard, il en a perdu le souvenir.

En résumé, nul doute que la personnalité n'ait pour signe éminent la volonté et les opérations dont nous avons conscience et mémoire, et que si nous n'avions ni conscience ni mémoire d'aucune opération et d'aucun acte volontaire, jamais nous n'aurions l'idée de notre identité personnelle; mais une fois cette idée introduite dans l'intelligence par la conscience et la mémoire, elle y persiste indépendamment de la mémoire des actes qui l'ont introduite. Nul doute que ce qui déclare et mesure la personnalité et l'imputabilité morale de nos actes, c'est la conscience de la volonté libre qui les a produits; mais ces actes une fois accomplis par nous avec conscience et volonté, leur souvenir peut s'affaiblir ou même s'évanouir entièrement, et la responsabilité ainsi que la personnalité rester tout entière. Ce n'est donc pas la conscience et la mémoire qui constituent notre identité personnelle. De plus, non-seulement la conscience et la mémoire ne constituent pas l'identité personnelle, mais l'identité personnelle n'est pas même l'objet de la conscience et de la mémoire; nul de nous n'a con-

science de sa propre nature, sans quoi les abîmes de l'existence seraient faciles à sonder, les mystères de l'âme nous seraient parfaitement connus; nous apercevrions l'âme comme nous apercevons un phénomène quelconque de la conscience que nous atteignons directement, une sensation, une volition, une pensée. De fait, il n'en va pas ainsi, parce que l'existence personnelle, l'être que nous sommes, ne tombe pas sous les yeux de la conscience et de la mémoire; il n'y tombe que les opérations par lesquelles cet être se manifeste. Ces opérations sont les objets propres de la conscience et de la mémoire; l'identité personnelle est une conviction de la raison. Mais toutes ces distinctions ne pouvaient trouver leur place dans la théorie de Locke. La prétention de cette théorie est de tirer toutes les idées de la sensation et de la réflexion; or, elle ne peut faire venir l'identité personnelle de la sensation, il faut donc qu'elle la fasse venir de la réflexion, c'est-à-dire qu'elle en fasse un objet de la mémoire et de la conscience; c'est-à-dire qu'elle détruise l'existence personnelle en la confondant avec les phénomènes qui la manifestent, et qui sans elle seraient impossibles.

Il ne nous reste plus à examiner, dans cette leçon, que la théorie de la substance. Et d'abord ne vous effrayez pas plus de l'idée de la substance que de celle de l'infini. L'infini est le caractère du

temps et de l'espace; de même l'idée et le mot de substance sont la généralisation du fait dont je viens de vous entretenir. La conscience vous atteste, avec la mémoire, une opération ou plusieurs opérations successives, et en même temps la raison vous suggère la croyance à votre existence personnelle. Or, votre existence personnelle, l'être que vous êtes et que la raison vous révèle, qu'est-ce relativement aux opérations que vous attestent la conscience et la mémoire? Le sujet de ces opérations, et ces opérations, en sont les caractères, les signes, les attributs. Ces opérations varient, et elles se renouvellent; elles sont des accidents. Au contraire, votre existence personnelle subsiste toujours la même; vous êtes aujourd'hui le même que vous étiez hier et que vous serez demain, dans la diversité perpétuelle de vos actes. L'identité personnelle, c'est l'unité de votre être opposée à la pluralité de la conscience et de la mémoire; or, l'être un et identique, opposé aux accidents variables, aux phénomènes transitoires, c'est la substance.

Voilà pour la substance personnelle; il en est ainsi de la substance extérieure, que je ne veux pas encore appeler substance matérielle. Le tact vous donne l'idée de solide; la vue et les autres sens vous donnent l'idée des autres qualités premières ou secondes. Mais quoi! est-ce qu'il n'y a que ces

qualités? est-ce qu'en même temps que les sens vous donnent le solide, la couleur, la figure, la mollesse, la rudesse, etc., vous ne croyez pas que ce ne sont pas là des qualités en l'air, mais bien des qualités de quelque chose qui est réellement, et qui, parce qu'il est, est solide, dur, mou, a une couleur, une figure? etc. Vous n'auriez pas l'idée de ce quelque chose, si les sens ne vous donnaient l'idée de ces qualités; mais vous ne pouvez avoir l'idée de ces qualités sans l'idée de ce quelque chose d'existant; c'est là la croyance universelle, laquelle implique la distinction des qualités et du sujet de ces qualités, la distinction des accidents et de la substance.

Attributs, accidents, phénomènes, être, substance, sujet, ce sont des généralisations puisées à la source des deux faits incontestables de la croyance à mon existence personnelle, et de la croyance à l'existence du monde extérieur. Maintenant, tout ce qui a été dit du corps et de l'espace, de la succession et du temps, du fini et de l'infini, de la conscience et de l'identité personnelle, tout cela doit être dit de l'attribut et du sujet, des qualités et de la substance, des phénomènes et de l'être. Si nous cherchons l'origine de l'idée de phénomène, de qualité, d'attribut, elle nous est donnée par les sens s'il s'agit d'un attribut de la substance extérieure; par la conscience, s'il s'agit d'un attribut

de l'âme. Quant à la substance, qu'elle soit matérielle ou spirituelle, elle ne nous est donnée ni par les sens ni par la conscience; c'est une révélation de la raison dans l'exercice des sens et de la conscience, comme l'espace, le temps, l'infini, l'identité personnelle nous sont révélés par la raison dans l'exercice de la sensibilité, de la conscience et de la mémoire. Enfin, comme le corps, la succession, le fini, la variété, présupposent logiquement l'espace, le temps, l'infini et l'unité; de même, dans l'ordre de la raison et de la nature, il est évident que l'attribut et l'accident présupposent le sujet et la substance. Mais il n'est pas moins évident que, dans l'ordre d'acquisition de nos idées, l'idée d'attribut et d'accident est la condition nécessaire pour arriver à celle de substance et de sujet, comme dans ce même ordre l'idée de corps, de succession, de nombre, de variété, est la condition de l'idée d'espace, de temps, d'infini et d'identité. Reste à voir quelle place l'idée de la substance occupe dans le système de Locke.

« J'avoue, dit-il, livre Ier, chap. III, § 18, qu'il » y a une autre idée qu'il serait généralement » avantageux aux hommes d'avoir, parce que c'est » le sujet général de leurs discours, où ils font » entrer cette idée comme s'ils la connaissaient » effectivement ; je veux parler de l'idée de la » substance, que nous n'avons ni ne pouvons

» avoir par voie de sensation ou de réflexion. » Donc, systématiquement, Locke n'admet pas l'idée de substance. Sans doute on peut citer bien des passages où il l'admet implicitement ; mais ouvertement il la repousse, ici, comme « de peu « d'usage en philosophie, » livre II, chapitre XIII, § 19 ; là, comme obscure, livre II, chapitre XXIII, § 4 : « Nous n'avons aucune idée claire de la sub» stance en général. » Mais ôtez à la substance ce caractère d'abstraction et de généralité, rendez-la à sa réalité ; la substance alors c'est moi, c'est le corps. Quoi ! la substance est de peu d'usage en philosophie, c'est-à-dire que la croyance à mon identité personnelle, que la croyance au monde extérieur joue un petit rôle dans mon entendement et dans la vie humaine? Sans doute, aux yeux des sens comme aux yeux de la conscience, toute substance est obscure ; car nulle substance, ni la substance matérielle ni la substance spirituelle, n'est l'objet propre du sens et de la conscience ; mais elle n'est pas obscure, encore une fois, aux yeux de la raison, qui a ses objets propres, qu'elle nous révèle avec la même évidence que la conscience et le sens nous attestent les leurs. Cependant Locke repousse partout l'idée de substance ; et, quand il s'en explique officiellement, il la résout dans la collection des idées simples de sensation ou de réflexion. Liv. II,

chap. XXIII, § 3, 4, 6 : « Toutes les idées que nous
» avons des substances ne sont autre chose que
» différentes combinaisons d'idées simples.....
» C'est par de telles combinaisons d'idées sim-
» ples, et non par autre chose, que nous nous
» représentons à nous-mêmes des espèces parti-
» culières de substances... » § 37. *Récapitulation.*
» Toutes les idées que nous avons des différentes
» espèces de substances ne sont que des collec-
» tions d'idées simples, avec la supposition d'un
» sujet auquel elles appartiennent, et dans lequel
» elles subsistent, quoique nous n'ayons point
» d'idée claire et distincte de ce sujet. » Et il dé-
clare que nous ne connaissons de la matière que
la collection de ses qualités, et de l'esprit que
la collection de ses opérations. Rien de plus vrai
sous quelque rapport. Il est certain que nous ne
connaissons de l'esprit que ce que nous en ap-
prennent ses opérations ; que nous ne connais-
sons de la matière que ce que nous en apprennent
ses qualités ; comme nous sommes déjà convenus
que nous ne connaissons du temps que ce que
nous en apprend la succession, de l'espace que
ce que nous en apprend le corps, de l'infini que
ce que nous en apprend le fini, du moi que ce
que nous en apprend la conscience. Le corps est la
seule mesure de l'espace, la succession du temps,
le fini de l'infini, les opérations de la conscience

de notre identité ; de même les attributs et les qualités sont les seuls signes et les seules mesures des substances, soit matérielles, soit spirituelles. Mais de ce que nous ne savons d'une chose que ce qu'une autre nous en apprend, il ne s'ensuit pas que celle-ci n'est que celle-là, et que la substance n'est que la collection de ses qualités, parce que c'est par la seule collection de ses qualités que la substance se manifeste. De là mille extravagances et paralogismes que tout le monde a relevés. Il est évident que la collection dans laquelle on résout la substance est impossible de toutes manières, sans la supposition même de la substance. M. Royer-Collard (1) a parfaitement montré les différentes faces de cette impossibilité. Je n'en veux rappeler qu'une seule. Parmi toutes les conditions auxquelles une collection est possible, en voici une bien incontestable : c'est qu'il y aura quelqu'un, un esprit, pour faire cette collection. Des nombres mis au bout les uns des autres ne font pas une addition : l'arithmétique ne se fait pas toute seule, elle suppose et elle exige un arithméticien. Or, Messieurs, pensez-y : l'arithméticien nécessaire pour faire l'addition, Locke l'a détruit en niant la substance ; l'esprit humain n'est plus, vous n'êtes plus un esprit un et identique,

(1) Œuvres de Reid, t. IV, page 305.

une unité intégrante, capable de faire la somme des différentes quantités dont doit se composer une collection, et il ne reste que des quantités réduites à s'additionner entre elles, et à percevoir elles-mêmes les rapports qui les lient. Mais franchissez cette difficulté radicale entre plusieurs autres ; supposez que la collection soit possible sans quelqu'un, sans un esprit qui la fasse; supposez-la faite, et faite toute seule, que sera-ce que cette collection? ce que peut être une collection, une classe, un genre, c'est-à-dire une abstraction, c'est-à-dire un mot. Voilà donc à quoi vous arrivez définitivement; et, sans parler de Dieu, qui pourtant est aussi une substance, la substance des subtances et l'être des êtres, voilà donc l'esprit, voilà la matière réduits à des mots. La scholastique avait converti bien des collections en substances, bien des mots en entités : par une exagération en sens contraire, Locke a converti la substance en collection, et fait des mots de tous les êtres ; et cela, Messieurs, nécessairement et par la force même de son système. N'admettant que les idées explicables par la sensation ou la réflexion, et ne pouvant expliquer ni par l'une ni par l'autre la substance, il lui fallait bien la nier, la résoudre dans les qualités qu'atteignent aisément la sensation ou la réflexion, et que son système explique et admet. De là l'assimilation sys-

tématique des qualités et de la substance, des phénomènes et de l'être, c'est-à-dire la destruction de l'être, et par conséquent des êtres. Rien n'existe en soi, ni Dieu ni ce monde, ni vous ni moi-même; tout se résout en phénomènes, en abstractions, en mots; et, chose admirable, c'est la peur même de l'abstraction et des entités verbales, c'est le goût mal entendu de la réalité, qui précipitent Locke dans un nominalisme absolu, c'est-à-dire dans un absolu nihilisme.

Dans la prochaine leçon, je poursuivrai l'examen du deuxième livre de l'*Essai sur l'entendement humain*, et vous rendrai compte des chapitres qui traitent de l'idée de cause et de l'idée du bien et du mal.

DIX-NEUVIÈME LEÇON.

Suite de l'examen du deuxième livre de l'*Essai sur l'entendement humain.* De l'idée de cause. — Origine dans la sensation. Réfutation. — Origine dans la réflexion et le sentiment de la volonté. Distinction de l'idée de cause et du principe de causalité. Que le principe de causalité est inexplicable par le seul sentiment de la volonté. — De la vraie formation du principe de causalité.

MESSIEURS,

Le premier tort de Locke sur les idées d'espace, de temps, d'infini, d'identité personnelle et de substance, est un tort de méthode. Au lieu de rechercher et de reconnaître d'abord par une observation impartiale les caractères que ces idées ont actuellement dans l'entendement humain, Locke débute par la question pleine d'obscurités et de périls de l'origine de ces idées. Ensuite, cette question de l'origine des idées de l'espace, du temps, de l'infini, de l'identité personnelle et de la substance, Locke la résout par son système général sur l'origine des idées, qui consiste à n'admettre aucune idée qui ne soit entrée dans l'entendement humain ou par la réflexion ou par

la sensation. Or, les idées de l'espace, du temps, de l'infini, de l'identité personnelle et de la substance, avec les caractères dont elles sont aujourd'hui incontestablement marquées, sont inexplicables par la sensation et la réflexion, et par conséquent incompatibles avec le système de Locke. Il ne restait donc à Locke qu'une ressource, savoir, de mutiler ces idées avec leurs caractères, de manière à les réduire aux dimensions d'autres idées, lesquelles entrent en effet dans l'entendement humain par la réflexion ou la sensation, par exemple les idées de corps, de succession, de nombre, celle des phénomènes directs de la conscience et de la mémoire, et celle des qualités des objets extérieurs et de nos propres qualités. Mais nous croyons avoir démontré que ces dernières idées, qui sont bien assurément la condition de l'acquisition des premières, ne sont pas elles, qu'elles en sont l'antécédent chronologique, mais non pas la raison logique : qu'elles les précèdent, mais qu'elles ne les engendrent ni ne les expliquent. Ainsi les faits défigurés et confondus sauvent le système de Locke; rétablis et éclaircis, ils le renversent.

Ces observations sont également et particulièrement applicables à la théorie d'une des idées les plus importantes qui soient dans l'entendement humain, de l'idée qui joue le plus grand rôle

dans la vie humaine et dans les livres des philosophes : je veux parler de l'idée de cause. Locke eût sagement fait de commencer par la reconnaître et la décrire exactement, telle qu'elle est aujourd'hui et se manifeste par nos actions et par nos discours. Loin de là, Locke débute par rechercher l'origine de l'idée de cause, et il la rapporte sans hésiter à la sensation. Voici le passage de Locke :

Livre II, chap. XXVI, § 1er. — *De la cause et de l'effet. D'où nous viennent les idées de cause et d'effet.*

« En considérant par le moyen des sens la » constante vicissitude des choses, nous ne pou- » vons nous empêcher d'observer que plusieurs » choses particulières, soit qualités ou substance, » commencent d'exister, et qu'elles reçoivent leur » existence de la juste application ou opération » de quelque autre être. Or, c'est par cette obser- » vation que nous acquérons les idées de cause » et d'effet. Nous désignons ce qui produit quel- » que idée simple ou complexe par le terme gé- » néral de cause, et ce qui est produit par celui » d'effet. Ainsi, après avoir vu que, dans la sub- » stance que nous appelons cire, la fluidité, qui » est une idée simple, qui n'y était pas aupara- » vant, y est constamment produite par l'appli- » cation d'un certain degré de chaleur, nous » donnons à l'idée simple de chaleur le nom de

» cause, par rapport à la fluidité qui est dans la
» cire, et celui d'effet à cette fluidité. De même,
» éprouvant que la substance que nous appelons
» bois, qui est une certaine collection d'idées sim-
» ples à laquelle on donne ce nom, est réduite
» par le moyen du feu en une autre substance
» qu'on nomme cendre (autre idée complexe qui
» consiste dans une collection d'idées simples,
» entièrement différente de cette idée complexe
» que nous appelons bois), nous considérons le
» feu par rapport aux cendres comme une cause,
» et les cendres comme un effet... » § 11 : « Après
» avoir ainsi acquis les notions de cause et d'effet
» par le moyen de ce que nos sens sont capables
» de découvrir dans les opérations des corps les
» uns à l'égard des autres... »

Ceci est positif; l'idée de cause a son origine dans la sensation. Telle est bien la théorie de Locke; il s'agit de l'examiner. Et d'abord, puisqu'il s'agit de savoir si la sensation nous donne l'idée de cause, il faut avoir soin de ne pas supposer ce qui est en question ; il faut dépouiller la sensation de tout élément étranger et l'interroger toute seule, afin de reconnaître ce qu'elle peut rendre relativement à l'idée de cause.

Je me suppose donc borné exclusivement à la sensation. Cela fait, je prends l'exemple de Locke, celui d'un morceau de cire qui se fond, qui entre

dans un état de fluidité par le contact du feu. Or, qu'y a-t-il là pour les sens auxquels je suis réduit? Il y a d'abord deux phénomènes, la cire et le feu, lesquels sont en contact l'un avec l'autre. Voilà ce que les sens m'attestent; ils m'attestent encore dans la cire une modification qui n'y était point auparavant. Tout-à-l'heure ils me montraient la cire dans un état, maintenant ils me la montrent dans un autre, et cet autre état ils me le montrent en même temps qu'ils me montrent, ou immédiatement après m'avoir montré, la présence de l'autre phénomène, savoir le feu; c'est-à-dire que les sens me montrent la succession d'un phénomène à un autre phénomène. Les sens me montrent-ils quelque chose de plus? Je ne le vois pas, et Locke ne le prétend point; car, selon lui, les sens nous donnent l'idée de cause dans l'observation de la constante vicissitude des choses. Or, la vicissitude des choses, c'est bien la succession des phénomènes entre eux: que cette succession reparaisse souvent, plusieurs fois, constamment même, vous aurez une succession constante; mais que cette succession soit constante au point même d'être perpétuelle, ou qu'elle soit bornée à un très-petit nombre de cas, le plus ou moins grand nombre de cas n'influe en rien sur la nature de la succession : la succession n'est jamais qu'elle-même. Ainsi la constante vicissi-

tude des choses se réduit au fond à leur vicissitude, laquelle n'est que leur succession. J'accorde à Locke que les sens me donnent cette succession, et Locke ne prétend pas qu'ils donnent rien de plus. La seule question entre nous est donc de savoir si la succession, rare ou constante, de deux phénomènes, explique, épuise l'idée que nous avons de la cause. Si oui, il est clair que les sens nous donnent l'idée de cause ; si non, non. Telle est la vraie, la seule question.

Je le demande, Messieurs, par cela qu'un phénomène succède à un autre, et y succède constamment, en est-il la cause? est-ce là toute l'idée que vous vous formez de la cause? Quand vous dites, quand vous pensez que le feu est la cause de l'état de fluidité de la cire, je vous demande si vous entendez seulement que le phénomène de la fluidité succède au phénomène de l'approche du feu ; je vous demande si vous ne croyez pas, si le genre humain tout entier ne croit pas qu'il y a dans le feu je ne sais quoi, une propriété inconnue qu'il ne s'agit pas ici de déterminer, à laquelle vous rapportez la production du phénomène de la fluidité de la cire. Je demande si autre chose n'est pas la conception d'un phénomène qui paraît après un autre phénomène, et autre chose la conception dans un phénomène d'une certaine propriété qui produit la modification que

les sens nous attestent dans le phénomène qui suit. Je me servirai d'un exemple souvent employé, et qui exprime parfaitement bien la différence du rapport de succession, et du rapport de la cause à l'effet. Je suppose qu'à l'heure qu'il est je veuille entendre une harmonie, une suite de sons, et qu'à peine ma volition est accomplie, cette suite de sons se fasse entendre d'un appartement voisin et frappe mon oreille; il n'y a là évidemment qu'un rapport de succession. Mais je suppose que je veux produire des sons, et que je les produise moi-même : est-ce que je ne mets ici, entre ma volition et les sons entendus, que le rapport de succession que tout à l'heure je mettais entre ma première volition et les sons adventices qui se sont fait entendre? Est-ce que je ne mets pas ici, entre ma volonté de produire des sons et les sons entendus, outre le rapport évident de succession, un autre rapport encore, et un rapport tout différent? N'est-il pas évident que dans le dernier cas je crois que non-seulement le premier phénomène, savoir la volonté, précède le second, savoir les sons, mais encore que le premier phénomène produit le second, qu'enfin ma volonté est la cause, et les sons l'effet? Cela est incontestable; il est incontestable que dans certains cas nous n'apercevons entre deux phénomènes que le rapport de succession, et que dans certains

autres nous mettons entre eux le rapport de la cause à l'effet, et que ces deux rapports ne sont point identiques l'un à l'autre. La conviction de chacun et l'universelle croyance du genre humain ne laissent aucun doute à cet égard. Nos actes ne sont pas seulement des phénomènes qui paraissent à la suite de l'opération de la volition ; ils sont jugés par nous et reconnus par les autres comme les effets directs de nos volitions. De là l'imputation morale, l'imputation juridique, et les trois quarts de la vie et de la conduite humaine. S'il n'y a qu'un rapport de succession entre l'action du meurtrier et la mort de la victime, c'en est fait de la croyance universelle et de la vie civile tout entière. Toute l'action civile est fondée sur cette hypothèse, universellement admise, que l'homme est une cause; comme la science de la nature est fondée sur l'hypothèse que les corps extérieurs sont des causes, c'est-à-dire ont des propriétés qui peuvent produire et produisent des effets. Ainsi, de ce que les sens donnent la succession des phénomènes, leur vicissitude plus ou moins constante, il ne s'ensuit pas qu'ils expliquent cette liaison des phénomènes entre eux, tout autrement intime et profonde, qu'on appelle la liaison de la cause à l'effet : ils n'expliquent donc pas l'origine de l'idée de cause. Au reste, à cet égard, je renvoie à Hume, qui a parfaitement dis-

tingué la vicissitude, c'est-à-dire la succession, de la causation, et qui a très-bien établi que celle-ci ne peut venir de la sensation (1). Cela suffit déjà pour ruiner la théorie de Locke sur l'origine de l'idée de cause par la sensation.

Ce n'est pas tout : non-seulement il y a dans l'entendement humain l'idée de cause ; non-seulement nous nous croyons la cause de nos actes, et nous croyons que bien souvent certains corps sont la cause du mouvement de certains autres ; mais nous jugeons d'une manière générale qu'un phénomène quelconque ne peut commencer à exister, soit dans l'espace, soit dans le temps, sans que ce phénomène, qui commence à exister, n'ait sa cause. Il y a ici plus qu'une idée, il y a un principe ; et le principe est aussi incontestable que l'idée. Imaginez un mouvement, un changement quelconque : aussitôt que vous concevez ce changement, ce mouvement, vous ne pouvez pas ne pas supposer que ce changement, que ce mouvement ne se soit fait en vertu d'une cause quelconque. Il ne s'agit pas de savoir quelle est cette cause, quelle est sa nature, comment elle a produit tel changement ; la seule question est de savoir si l'esprit humain peut concevoir un changement et un mouve-

(1) *Essai sur l'entendement humain.* Essai septième.)

ment, sans concevoir qu'il s'est fait en vertu d'une cause. C'est là-dessus qu'est fondée la curiosité des hommes, qui cherchent des causes à tout phénomène, et l'action juridique de la société, qui intervient aussitôt qu'il paraît quelque phénomène qui l'intéresse. Un assassinat, un meurtre, un vol, un phénomène quelconque, qui tombe sous l'action de la loi, étant donné, on lui suppose un auteur, on suppose un voleur, un meurtrier, un assassin, et on informe : toutes choses qu'on pourrait ne pas faire s'il n'y avait dans l'esprit une véritable impossibilité de ne pas concevoir une cause là où il y a un phénomène qui commence à exister. Remarquez que je ne dis pas qu'il n'y a pas d'effet sans cause ; il est évident que c'est là une proposition frivole, dont un terme contient déjà l'autre, et exprime la même idée d'une manière différente. Le mot effet étant relatif à celui de cause, dire que l'effet suppose la cause, ce n'est pas dire autre chose, sinon que l'effet est un effet. Mais on ne fait pas une proposition identique et frivole, quand on affirme que tout phénomène qui commence à exister a nécessairement une cause. Les deux termes de cette proposition ne se contiennent pas réciproquement ; l'un n'est pas l'autre, ils ne sont pas identiques l'un à l'autre, et cependant l'esprit met entre eux un lien nécessaire.

C'est là ce qu'on appelle le principe de causalité.

Ce principe est réel, certain, incontestable. Et quels en sont les caractères? D'abord il est universel. Je demande s'il y a un sauvage, un enfant, un vieillard, un homme sain, un homme malade, un idiot même, pourvu qu'il ne le soit pas complétement, qui, lui étant donné un phénomène qui commence à exister, à l'instant n'y suppose une cause? Certainement, si nul phénomène n'est donné, si nous n'avons l'idée d'aucun changement, nous ne supposons point, nous ne pouvons point supposer une cause; car où nul terme n'est connu, quel rapport peut être saisi? Mais c'est un fait qu'ici, un seul terme donné, nous supposons l'autre et leur rapport, et cela universellement; il n'y a pas un seul cas où nous ne jugions ainsi. Bien plus, non-seulement nous jugeons ainsi dans tous les cas, naturellement et par la vertu instinctive de notre entendement, mais essayez de juger autrement; essayez, un phénomène vous étant donné, de n'y pas supposer une cause; vous ne le pouvez pas: le principe n'est pas seulement universel, il est nécessaire; d'où je conclus qu'il ne peut dériver des sens. En effet, quand on accorderait que la sensation peut donner l'universel, il est évident qu'elle ne peut donner le nécessaire; car les sens

donnent ce qui paraît ou même ce qui est, tel qu'il est ou paraît, tel ou tel phénomène, avec tel caractère accidentel ou tel autre : mais il répugne qu'ils puissent donner ce qui doit être, la raison d'un phénomène, encore moins sa raison nécessaire.

Il est si vrai que ce ne sont pas les sens et le monde extérieur qui nous donnent le principe de causalité, que, sans l'intervention de ce principe, le monde extérieur, auquel Locke l'emprunte, n'existerait pas pour nous. En effet, supposez qu'un phénomène puisse commencer à paraître dans le temps ou dans l'espace, sans que vous y cherchiez nécessairement une cause; lorsque paraît sous l'œil de la conscience le phénomène de la sensation, ne cherchant pas une cause à ce phénomène, vous ne chercheriez point à quoi il se rapporte ; vous vous arrèteriez à ce phénomène en lui-même, c'est-à-dire à un simple phénomène de la conscience, c'est-à-dire encore à une modification de vous-même ; vous ne sortiriez pas de vous-même, vous n'atteindriez jamais le monde extérieur. Que faut-il pour que vous atteigniez le monde extérieur et soupçonniez son existence? Il faut qu'une sensation étant donnée, vous soyez forcé de vous demander quelle est la cause de ce nouveau phénomène, et que, dans la double impossibilité de rapporter ce phénomène à vous-même,

au moi que vous êtes, et de ne pas le rapporter à une cause, vous soyez forcé de le rapporter à une cause autre que vous, à une cause étrangère, à une cause extérieure. L'idée d'une cause extérieure de nos sensations, telle est l'idée fondamentale du dehors, des objets extérieurs, des corps et du monde. Je ne dis point que le monde, les corps, les objets extérieurs ne soient rien autre chose que la cause de nos sensations; mais je dis que d'abord ils nous sont donnés comme causes de nos sensations, à cette condition et à ce titre. Plus tard, ou en même temps si l'on veut, nous ajoutons à cette propriété des objets d'autres propriétés encore; mais c'est sur celle-là que se fondent toutes celles que nous pouvons connaître ultérieurement. Otez le principe de causalité, la sensation reste sous l'œil de la conscience, et ne nous révèle que son rapport au moi qui l'éprouve, sans nous révéler ce qui la produit, le non-moi, les objets extérieurs, le monde. On dit souvent, et les philosophes même disent avec le vulgaire, que les sens nous découvrent le monde. On a raison si l'on veut dire seulement que, sans les sens, sans la sensation, sans ce phénomène préalable, le principe de causalité manquerait de base pour atteindre les causes extérieures, de sorte que jamais nous ne concevrions le monde: mais on se tromperait complétement si on enten-

dait que c'est le sens lui-même qui, directement et par sa propre force, sans l'intervention de la raison et d'aucun principe étranger, nous fait connaître le monde extérieur. Connaître en général, connaître quoi que ce soit, est au-dessus de la portée des sens. C'est la raison, et la raison seule, qui connaît, et connaît le monde; et elle ne le connaît d'abord qu'à titre de cause; il n'est d'abord pour nous que la cause des phénomènes sensitifs que nous ne pouvons nous rapporter à nous-mêmes : et nous ne rechercherions pas cette cause, par conséquent nous ne la trouverions pas, si notre raison n'était pourvue du principe de causalité, si nous pouvions supposer qu'un phénomène peut commencer à apparaître sur le théâtre de la conscience, du temps ou de l'espace, sans qu'il ait une cause. Donc le principe de causalité, je ne crains pas de le dire, est le père du monde extérieur, loin qu'il soit possible de l'en tirer, et de le faire venir de la sensation. Quand on parle des objets extérieurs et du monde sans admettre au préalable le principe de causalité, ou on ne sait ce qu'on dit, ou on fait un paralogisme.

Le résultat de tout ceci est que, s'il s'agit de l'idée de cause, nous ne pouvons la trouver dans la succession des phénomènes extérieurs et sensibles; que la succession est la condition de la conception

de la cause, son antécédent chronologique, non son principe et sa raison logique ; et que s'il ne s'agit pas seulement de l'idée de cause, mais du principe de causalité, le principe de causalité échappe bien plus encore à la tentative de l'expliquer par la succession et la sensation. Dans le premier cas, l'idée de cause, Locke confond l'antécédent d'une idée avec cette idée; et dans le second cas, le principe de causalité, il fait venir des phénomènes du monde extérieur précisément ce sans quoi il n'y aurait pour nous ni dehors ni monde; il suppose ce qui est en question; il confond non plus l'antécédent avec le conséquent, mais le conséquent avec l'antécédent, la conséquence avec son principe; car le principe de causalité est le fondement nécessaire de la connaissance même la plus légère du monde, du plus faible soupçon de son existence; et expliquer le principe de causalité par le spectacle du monde, que peut seul donner le principe de causalité, c'est, encore une fois, expliquer le principe par la conséquence. Or l'idée de cause et le principe de causalité sont des faits incontestables dans l'entendement humain; donc le système de Locke, qui se condamne à n'obtenir à leur place que l'idée de succession, de succession constante, ne rend pas compte des faits, et n'explique pas l'entendement humain.

Messieurs, n'y a-t-il rien de plus dans Locke sur la grande question de la cause? Locke n'assigne-t-il jamais à l'idée de cause une autre origine que la sensation? N'attendez pas de notre philosophe cette parfaite conséquence. Je vous l'ai déjà dit, je vous le répéterai bien souvent, rien n'est aussi inconsistant que Locke; et la contradiction n'est pas seulement dans l'*Essai* de livre à livre, mais le même livre de chapitre à chapitre, et presque de paragraphe à paragraphe. Je vous ai lu le passage positif du livre II, chap. XXVI, dans lequel Locke dérive l'idée de cause de la sensation. Eh bien! tournons quelques pages, et nous allons le voir, oubliant et son assertion fondamentale, et les exemples particuliers, tout physiques, destinés à la justifier, conclure, au grand étonnement du lecteur attentif, que l'idée de cause vient non plus de la sensation seule, mais de la sensation ou de la réflexion. *Ibid.* : « Nous » pouvons observer dans ce cas-là, et dans tous les » autres, que la notion de cause et d'effet tire » son origine des idées qu'on a reçues par sensa- » tion *ou* par réflexion; et qu'enfin ce rapport, » quelque étendu qu'il soit, se termine à ces sortes » d'idées. » Cet *ou*, Messieurs, n'est pas moins qu'une nouvelle théorie : jusqu'ici Locke n'avait pas dit un mot de la réflexion; c'est une contradiction manifeste avec le passage que je vous ai cité. Mais cette contradiction est-elle jetée là au

hasard, puis abandonnée et perdue? Oui, dans le chapitre XXVI : non, dans l'ouvrage entier. Lisez un autre chapitre de ce même second livre, chapitre XXI, sur la *puissance*. Au fond, un chapitre sur la puissance est un chapitre sur la cause; car qu'est-ce que la puissance, sinon la puissance de produire quelque chose, c'est-à-dire une cause (1)? Traiter de la puissance, c'est donc traiter de la cause. Or, quelle est l'origine de l'idée de la puissance, selon Locke, dans le chapitre exprès qu'il consacre à cette recherche? C'est à la fois, comme dans le chapitre XXVI, la sensation et la réflexion.

Livre II, chapitre XXI. *De la puissance*, § 1er. *Comment nous acquérons l'idée de la puissance.* « L'es-
» prit étant instruit tous les jours, par le moyen
» des sens, de l'altération des idées simples qu'il
» remarque dans les choses extérieures, et obser-
» vant comment une chose vient à finir et cesser
» d'être, et comment une autre, qui n'était pas
» auparavant, commence d'exister; réfléchissant
» d'autre part sur ce qui se passe en lui-même,
» et voyant un perpétuel changement de ses pro-
» pres idées, causé quelquefois par l'impression
» des objets extérieurs sur ses sens, et quelquefois
» par la détermination de son propre choix; et con-
» cluant de ces changements, qu'il a vu arriver si

(1) Le fameux Essai de Hume sur la cause est intitulé *de l'Idée du pouvoir*.

» constamment, qu'il y en aura à l'avenir de pa-
» reils dans les mêmes choses, produits par de
» pareils agents et par de semblables voies, il vient
» à considérer dans une chose la possibilité qu'il
» y a qu'une de ses idées simples soit changée, et
» dans une autre la possibilité de produire ce
» changement, et par là l'esprit se forme l'idée
» que nous nommons puissance. »

De ces deux origines, j'ai démontré que la première, la sensation, est insuffisante pour expliquer l'idée de cause, c'est-à-dire de puissance. Reste donc la seconde origine. Mais cette seconde origine précède-t-elle ou suit-elle la première? Nous puisons, selon Locke, l'idée de cause et dans la sensation et dans la réflexion ; mais dans laquelle des deux la puisons-nous d'abord? C'est un des mérites éminents de Locke, que je vous ai signalé la dernière fois, d'avoir montré, dans la question du temps, que la première succession qui nous révèle l'idée du temps n'est point la succession des événements extérieurs, mais la succession de nos pensées. Ici Locke dit également que c'est d'abord à l'intérieur et non à l'extérieur, dans la réflexion et non dans la sensation, que nous est donnée l'idée de puissance. C'est une contradiction manifeste, j'en conviens, avec son chapitre officiel sur la cause; mais c'est un honneur à Locke d'avoir vu et établi, tout en se contredisant lui-même, que c'est dans la

réflexion, dans la conscience de nos opérations, que nous est donnée la première et la plus claire idée de cause. Je veux vous lire ce passage entier de Locke, parce qu'il témoigne d'un véritable talent d'observation, d'une rare sagacité psychologique.

Liv. II, chap. XXI, § 4. *La plus claire idée de la puissance active nous vient de l'esprit.*

. . . .

« Si nous y prenons bien garde, les corps ne » nous fournissent pas, par le moyen des sens, » une idée si claire et si distincte de la puissance » active, que celle que nous en avons par les ré- » flexions que nous faisons sur les opérations de » notre esprit. Comme toute puissance a des » rapports à l'action, et qu'il n'y a, je crois, que » deux sortes d'actions dont nous ayons l'idée, » savoir, la pensée et le mouvement, voyons d'où » nous avons l'idée la plus distincte des puissan- » ces qui produisent ces actions. 1° Pour ce qui » est de la pensée, le corps ne nous en donne » aucune idée, et ce n'est que par le moyen de » la réflexion que nous l'avons. 2° Nous n'avons » pas non plus, par le moyen du corps, aucune » idée du commencement du mouvement. Un » corps en repos ne nous fournit aucune idée » d'une puissance active capable de produire du » mouvement; et quand le corps lui-même est en

» mouvement, ce mouvement est dans le corps
» une passion plutôt qu'une action ; car lors-
» qu'une boule de billard cède au choc du bâton, ce
» n'est point une action de la part de la boule, mais
» une simple passion. De même, quand elle vient
» à pousser une autre boule qui se trouve sur
» son chemin et la met en mouvement, elle ne
» fait que lui communiquer le mouvement qu'elle
» avait reçu, et en perd tout autant que l'autre
» en reçoit ; ce qui ne nous donne qu'une idée
» fort obscure d'une puissance active de mouvoir
» qui soit dans le corps, puisque dans ce cas nous
» ne voyons autre chose qu'un corps qui transfère
» le mouvement sans le produire en aucune ma-
» nière. C'est, dis-je, une idée bien obscure de
» la puissance, que celle qui ne va pas jusqu'à la
» production de l'action, mais seulement à la
» simple continuation de la passion. Or, tel est
» le mouvement dans un corps poussé par un au-
» tre corps ; car la continuation du changement
» qui est produit dans ce corps, du repos au mou-
» vement, n'est non plus une action que ne l'est
» la continuation du changement de figure pro-
» duit en lui par l'impression du même coup.
» Quant à l'idée du commencement du mouve-
» ment, nous ne l'avons que par le moyen de la
» réflexion que nous faisons sur ce qui se passe
» en nous-mêmes, lorsque nous voyons par expé-

» rience qu'en voulant simplement mouvoir des
» parties de notre corps qui étaient auparavant
» au repos, nous pouvons les mouvoir. De sorte
» qu'il me semble que l'opération des corps, que
» nous observons par le moyen des sens, ne nous
» donne qu'une idée fort imparfaite et fort obs-
» cure d'une puissance active, puisque les corps
» ne sauraient nous fournir aucune idée en eux-
» mêmes de la puissance de commencer aucune
» action, soit pensée, soit mouvement. »

Locke sent bien qu'il se contredit; aussi ajoute-t-il : « Mais si quelqu'un pense avoir une idée claire
» de la puissance en observant que les corps se
» poussent les uns les autres, cela sert également
» à mon dessein, puisque la sensation est une des
» voies par où l'esprit vient à acquérir des idées.
» Du reste, j'ai cru qu'il était important d'exami-
» ner ici, en passant, si l'esprit ne reçoit point une
» idée plus claire et plus distincte de la puissance
» active par la réflexion que par aucune sensation
» extérieure. »

Maintenant cette puissance d'action, dont la réflexion nous donne l'idée distincte, que la sensation seule ne peut nous fournir, quelle est-elle? Cette puissance, c'est celle de la volonté.

Liv. II, chap. XXI, § 5. « Une chose qui est évi-
» dente, à mon avis, c'est que nous trouvons en
» nous-mêmes la puissance de commencer ou de

» ne pas commencer, de continuer ou de termi-
» ner plusieurs actions de notre esprit et plusieurs
» mouvements de notre corps, et cela simplement
» par une pensée ou un choix de notre esprit,
» qui détermine et commande pour ainsi dire que
» telle ou telle action particulière soit faite. Cette
» puissance que notre esprit a de disposer ainsi
» de la présence ou de l'absence d'une idée par-
» ticulière, ou de préférer le mouvement de quel-
» que partie du corps au repos de cette même
» partie, ou de faire le contraire, c'est ce que
» nous appelons *volonté*. Et l'usage actuel que
» nous faisons de cette puissance en produisant
» ou en cessant de produire telle ou telle action,
» c'est ce qu'on nomme *volition*. La cessation ou
» la production de l'action qui suit d'un tel com-
» mandement de l'âme s'appelle *volontaire*, et
» toute action qui est faite sans une telle direction
» de l'âme se nomme *involontaire*. »

Voilà donc la volonté considérée comme puissance d'action, comme puissance productrice, et par conséquent comme cause. C'est là, Messieurs, le germe de la belle théorie de M. de Biran sur l'origine de l'idée de la cause. Selon M. de Biran comme selon Locke, l'idée de cause ne nous est pas donnée dans l'observation des phénomènes extérieurs, lesquels, considérés seulement avec les sens, ne nous manifestent aucune vertu causatrice,

et ne paraissent que successifs : elle nous est donnée à l'intérieur, dans la réflexion, dans la conscience de nos opérations et de la puissance qui les produit, savoir la volonté. Je fais effort pour mouvoir mon bras, et je le meus. Quand on analyse attentivement ce phénomène de l'effort que M. de Biran considère comme le type des phénomènes de la volonté, voici ce qu'il donne : 1° la conscience d'un acte volontaire; 2° la conscience d'un mouvement produit; 3° un rapport du mouvement à l'acte volontaire. Et quel est ce rapport? Évidemment ce n'est pas un simple rapport de succession. Répétez en vous le phénomène de l'effort, et vous reconnaîtrez que vous attribuez tous, avec une conviction parfaite, la production du mouvement dont vous avez conscience à l'opération volontaire antérieure, dont vous avez conscience aussi. Pour vous, la volonté n'est pas seulement un acte pur sans efficacité, c'est une énergie productrice ; de sorte que là vous est donnée l'idée de cause.

De plus, ce mouvement dont vous avez conscience, que vous rapportez tous comme effet à l'opération antérieure de la volonté, comme opération productrice, comme cause, je vous le demande, Messieurs, ce mouvement, le rapportez-vous à une autre volonté que la vôtre? Cette volonté, la considérez-vous, pourriez-vous la con-

sidérer comme la volonté d'un autre, comme la volonté de votre voisin, comme la volonté d'Alexandre ou de César, ou de quelque puissance étrangère supérieure? Ou pour vous n'est-ce pas la vôtre? Ne vous imputez-vous pas toujours tout acte volontaire? N'est-ce pas, en un mot, dans la conscience de la volonté, en tant que vôtre, que vous puisez l'idée de votre personnalité, l'idée de vous-même? Le mérite propre de M. de Biran est d'avoir établi que la volonté est le caractère constitutif de notre personnalité. Il a été plus loin, trop loin peut-être. Comme Locke avait confondu la conscience et la mémoire avec la personnalité et l'identité du moi, M. de Biran a été jusqu'à confondre la volonté avec la personnalité même; elle en est au moins le caractère éminent; d'où il suit que l'idée de cause, qui nous est donnée incontestablement dans la conscience de la volonté productrice, nous est donnée par cela même dans la conscience de notre propre personnalité, et que c'est nous qui sommes la première cause dont nous ayons connaissance.

Enfin, cette cause que nous sommes est impliquée dans tout fait de conscience. La condition nécessaire de tout phénomène aperçu par la conscience, c'est qu'on y fasse attention. Si on n'y fait pas attention, le phénomène est encore peut-être; mais la conscience ne s'y appliquant pas,

n'en prenant aucune connaissance, il est pour nous comme non avenu. L'attention est donc la condition de toute aperception de conscience. Or l'attention, c'est la volonté; je l'ai prouvé plus d'une fois. Donc la condition de tout phénomène de conscience, et par conséquent du premier phénomène comme de tous les autres, est la volonté; et comme la volonté est une puissance causatrice, il s'ensuit que dans le premier fait de conscience, et pour que ce premier fait ait lieu, il faut qu'il y ait aperception de notre causalité personnelle dans notre volonté; d'où il suit encore que l'idée de cause est l'idée première, que l'aperception de la cause volontaire, que nous sommes, est la première de toutes les aperceptions et la condition de toutes les autres.

Telle est la théorie à laquelle M. de Biran (1) a élevé celle de Locke. Je l'adopte; je crois qu'elle rend parfaitement compte de l'origine de l'idée de cause; mais il reste à savoir si l'idée de cause, qui sort de cette origine et du sentiment de l'activité volontaire et personnelle, suffit pour expliquer l'idée que tous les hommes ont des causes extérieures, et pour expliquer le principe de causalité. Pour Locke, qui traite de l'idée de cause, jamais du principe de causalité, le problème n'existe pas

(1) Voyez *Examen* des leçons de M. Laromiguière, chap. VIII, p. 140-152.

même. M. de Biran, qui le pose à peine, le résout trop vite, et arrive d'abord à un résultat, le seul que permettent la théorie de Locke et la sienne, mais qu'une saine psychologie et une saine logique ne peuvent avouer.

Selon M. de Biran, après avoir puisé l'idée de cause dans le sentiment de notre activité volontaire et personnelle, dans le phénomène de l'effort dont nous avons conscience, nous transportons cette idée de cause hors de nous, nous la projetons dans le monde extérieur, par la vertu d'une opération qu'il a appelée, ainsi que M. Royer-Collard, une induction naturelle (1). Entendons-nous. Si par là M. de Biran veut dire seulement qu'avant de connaître les causes extérieures, quelles qu'elles soient, nous puisons d'abord l'idée de cause en nous-mêmes, je l'accorde ; mais je nie que la connaissance que nous avons des causes extérieures, et l'idée que nous nous faisons de ces causes, soient une importation, une projection, une induction de la nôtre. En effet, cette induction ne pourrait avoir lieu qu'à des conditions qui sont en contradiction manifeste avec les faits et la raison. J'invoque ici, Messieurs, toute votre attention.

(1) *Ibid*, page 109-110-151 ; article *Leibnitz*, page 15, et partout dans ses Mémoires couronnés et encore inédits. Voyez aussi les leçons de M. Royer-Collard, Œuvres de Reid, t. III et IV.

Selon Locke et M. de Biran, c'est la réflexion, la conscience, qui nous donne l'idée de cause. Mais quelle idée de cause nous donne-t-elle? Remarquez bien qu'elle ne nous donne pas l'idée d'une cause générale et abstraite, mais l'idée du moi qui veut, et qui, voulant, produit, et par là est cause. L'idée de cause que nous donne la conscience est donc une idée toute particulière, individuelle, déterminée, puisqu'elle nous est toute personnelle. Tout ce que nous connaissons de la cause par la conscience est concentré dans la personnalité. C'est cette personnalité, et dans cette personnalité c'est la volonté, la volonté seule, et rien de plus, qui est la puissance, qui est la cause que nous donne la conscience. Cela posé, voyons quelles sont les conditions de l'induction. L'induction est cette supposition que, dans certaines circonstances, nous ayant été donné un certain phénomène, une certaine loi, quand viendront des circonstances analogues, le même phénomène, la même loi, auront lieu. L'induction implique donc, 1° la supposition de cas analogues, c'est-à-dire plus ou moins différents ; 2° la supposition d'un phénomène qui doit persister, rester le même. L'induction est le procédé de l'esprit, qui, n'ayant aperçu jusqu'ici un phénomène que dans certains cas, transporte ce phénomène ; ce phénomène, dis-je, et non pas un

autre, c'est-à-dire encore le même phénomène, dans des cas différents, et nécessairement différents, puisqu'ils ne sont qu'analogues et semblables, et qu'ils ne peuvent être absolument identiques. Le caractère de l'induction est précisément dans le contraste de l'identité du phénomène ou de la loi, et de la diversité des circonstances auxquelles elle est d'abord empruntée, puis transportée. Si donc la connaissance des causes extérieures n'est que l'induction de notre cause personnelle, c'est rigoureusement notre cause, la cause volontaire et libre que nous sommes, que l'induction doit transporter dans le monde extérieur; c'est-à-dire que partout où commencera à paraître dans le temps et dans l'espace un mouvement, un changement quelconque, là nous devons supposer, quoi, Messieurs? une cause en général? Non; car, songez-y bien, nous n'avons pas l'idée générale de cause, nous n'avons que l'idée de notre causalité personnelle; nous ne pouvons supposer que ce que nous avons déjà dit, autrement ce ne serait plus le procédé propre et légitime de l'induction : nous devons donc supposer non l'idée générale et abstraite de cause, mais l'idée particulière et déterminée de la cause particulière et déterminée que nous sommes; d'où il suit que c'est notre causalité que nous devons supposer partout où commence à paraître quelque phénomène : c'est-à-dire que toutes les causes que

nous pouvons concevoir ultérieurement ne sont et ne peuvent être que notre personnalité, cause unique de tous les effets, accidents ou événements qui commencent à paraître. Et remarquez que la croyance au monde et à des causes extérieures est universelle et nécessaire. Tous les hommes l'ont, tous les hommes ne peuvent pas ne pas l'avoir. Aussitôt qu'un phénomène quelconque commence à paraître, tous les hommes croient, pensent, jugent, conçoivent qu'il y a là des causes extérieures, et ils ne peuvent pas ne pas le concevoir. Si donc l'induction explique toute notre conception des causes extérieures, il faut que cette induction soit universelle et nécessaire; c'est-à-dire il faut que ce soit un fait universel et nécessaire que nous nous croyons la cause de tous les événements, mouvements et changements qui arrivent et peuvent arriver.

Oui, Messieurs, à la rigueur, l'induction, l'importation de notre causalité au dehors n'est pas moins que la substitution de notre causalité personnelle à toutes les causes de ce monde, la substitution de la liberté humaine au destin, et peut-être rigoureusement la création du monde par l'humanité. Si l'on ne va pas jusque là, on méconnaît la nature véritable et la portée de l'induction, et j'impose cette conséquence à la théo-

rie de M. de Biran, comme sa conséquence légitime et nécessaire.

Mon honorable ami repousserait sans doute cette conséquence comme outrée et forcée ; mais en voici une au moins qu'il serait bien contraint d'accepter, et qu'il acceptait presque. Si les causes extérieures ne sont qu'une induction de la nôtre, et si pourtant on ne veut pas qu'elles soient la nôtre même, il faut au moins qu'elles soient faites, qu'elles soient conçues à l'instar de la nôtre, qu'elles soient sinon nôtres, au moins comme la nôtre, c'est-à-dire personnelles, douées de conscience, volontaires, intentionnelles, libres, animées, vivantes, et vivantes de la même vie que nous, de la vie intellectuelle et de la vie morale. Et en effet, sans prétendre que c'est là toute notre conception des causes extérieures, M. de Biran soutenait que telle est la conception que nous en formons d'abord. Il en donnait en preuve que l'enfant et les sauvages, c'est-à-dire les peuples enfants, conçoivent toutes les causes extérieures sur le modèle de la leur ; qu'ainsi l'enfant se révolte presque contre la pierre qui le frappe, comme si elle avait eu l'intention de le frapper ; et que le sauvage personnifie et divinise les causes des phénomènes naturels.

A cela je réponds : N'oublions pas que la croyance

au monde et aux causes extérieures est universelle et nécessaire, et que le fait qui l'explique doit être lui-même un fait universel et nécessaire : d'où il suit que si notre croyance au monde et aux causes extérieures se résout dans l'assimilation de ces causes à la nôtre, cette assimilation doit être un fait universel et nécessaire. Or, là-dessus, j'attends la psychologie ; j'attends qu'elle prouve que tous les êtres intellectuels et moraux conçoivent les causes extérieures sous la raison de la leur, comme douées de conscience et animées ; j'attends qu'elle prouve que cette opinion des enfants et des sauvages n'est pas seulement un fait fréquent, mais un fait universel, et qu'il n'y a pas un enfant, pas un sauvage qui ne commence ainsi. Et quand elle aura prouvé que ce fait est universel, il lui faudra aller plus loin encore ; il lui faudra prouver que le fait n'est pas seulement universel, mais qu'il est nécessaire. Or, le caractère d'un fait nécessaire est de ne pas s'arrêter, d'être aujourd'hui et demain encore, d'être sans cesse et d'être partout. La nécessité d'une idée, d'une loi implique la domination de cette idée, de cette loi dans toute l'étendue de la durée, tant que l'esprit humain subsiste. Or, quand même j'accorderais que tous les enfants et tous les peuples enfants commencent par croire que les causes extérieures sont animées, vivantes, libres,

personnelles, ce ne serait pas encore là un fait nécessaire; car ce n'est pas là, Messieurs, une opinion qui dure, qui dure toujours et partout : aujourd'hui nous n'y croyons pas; c'est notre honneur de n'y pas croire. Ce qui devrait être une vérité nécessaire, reproduite de siècle en siècle sans exception ni altération, est tout simplement pour nous une extravagance qui a duré plus ou moins longtemps, et qui aujourd'hui est passée sans retour. Par cela seul que l'induction a langui un seul jour, par cela seul il faut conclure que cette induction n'est pas une loi universelle et nécessaire de l'esprit humain, et que par conséquent elle n'explique pas la croyance universelle et nécessaire à l'existence du monde et des causes extérieures.

Nous avons tous, nous ne pouvons pas ne pas avoir la parfaite conviction que ce monde existe, qu'il y a des causes extérieures ; et ces causes, nous ne les croyons ni personnelles, ni intentionnelles et volontaires. Voilà la croyance du genre humain ; c'est à la philosophie à l'expliquer, sans la détruire ni l'altérer. Or, si cette croyance est universelle et nécessaire, le jugement qui la renferme et qui la donne doit avoir un principe qui soit lui-même universel et nécessaire ; et ce principe n'est autre que le principe de causalité, principe que la logique et la grammaire présentent aujourd'hui sous cette forme : tout phénomène, tout mouvement qui com-

mence à paraître a une cause. Ce principe est universel et nécessaire, et c'est parce qu'il est universel et nécessaire qu'il en sort le caractère d'universalité et de nécessité dont est marquée notre croyance à l'égard du monde et des causes extérieures. Otez ce principe, et laissez la seule conscience de notre causalité personnelle, jamais nous n'aurons la moindre idée des causes extérieures et du monde. En effet, toutes les fois qu'il paraît sur le théâtre de la conscience un phénomène dont nous ne sommes point la cause, ôtez l'empire du principe de causalité, et il n'y a plus de raison pour que nous demandions à ce phénomène quelle est sa cause; nous n'en rechercherons point la cause; il sera pour nous sans cause : car remarquez que, même pour l'induction dont on parle, même pour tomber dans l'absurdité de donner pour cause à la sensation ou nous ou quelque chose de semblable à nous, il faut avoir le besoin de donner des causes à tout phénomène; et, pour le faire universellement et nécessairement, il faut que ce besoin soit universel et nécessaire, c'est-à-dire qu'il faut avoir le principe de causalité. Ainsi, sans le principe de causalité, tout phénomène est pour nous comme s'il n'avait pas de cause, et nous ne pouvons pas même lui attribuer une cause extravagante. Au contraire, supposez le principe de causalité, et aussitôt qu'un phénomène de sensation

commence à paraître sur le théâtre de la conscience, à l'instant le principe de causalité le marque de ce caractère qu'il ne peut pas ne pas avoir une cause. Or, comme la conscience atteste que cette cause n'est pas la nôtre, et que cependant il ne reste pas moins nécessaire que ce phénomène ait une cause, il s'ensuit qu'il a une cause, et une cause autre que nous, qui n'est ni personnelle ni volontaire, et qui cependant est une cause, c'est-à-dire une cause simplement efficiente. Or, c'est là précisément l'idée que tous les hommes se font des causes extérieures : ils les considèrent comme des causes capables de produire les mouvements qu'ils leur rapportent, mais non pas comme des causes intentionnelles et personnelles. Le principe universel et nécessaire de causalité est le seul principe qui puisse nous donner de pareilles causes ; il est donc le procédé véritable et légitime de l'esprit humain dans l'acquisition de l'idée du monde et des causes extérieures.

Maintenant que nous avons démontré que notre croyance à des causes extérieures n'est pas une induction de la conscience de notre cause personnelle, mais bien une application légitime du principe de causalité, reste à savoir comment nous allons de la conscience de notre causalité particulière à la conception du principe général de causalité.

J'admets et je pense fermement que la conscience de notre causalité propre précède toute conception du principe de causalité, par conséquent toute application de ce principe, toute connaissance de la causalité extérieure; et voici, selon moi, comment s'opère dans les profondeurs de l'intelligence le passage du premier fait, du fait de conscience, au fait ultérieur de la conception du principe. Je veux mouvoir mon bras, et je le meus. Nous avons vu que ce fait analysé donne trois éléments : 1° conscience d'une volition qui est mienne, qui m'est personnelle; 2° mouvement produit; 3° enfin, rapport de ce mouvement à ma volonté, lequel rapport est, nous l'avons vu, un rapport de production, de causation ; rapport que je ne mets pas plus en question que l'un et l'autre terme ; rapport qui m'est donné avec l'un et l'autre terme, qui ne m'est point donné sans les deux termes, et sans lequel les deux termes ne me sont point donnés ; de manière que les trois termes me sont donnés en un seul et même fait indivisible, qui est la conscience de ma causalité personnelle. Or, quel est le caractère de ce fait? Le caractère de ce fait, c'est d'être particulier, individuel, déterminé, par cette raison très-simple que ce fait est tout personnel. Cette volonté productrice, elle est mienne, par conséquent c'est une volonté particulière et déterminée ; ce mouve-

ment que je produis est mien, par conséquent il est particulier et déterminé. Et encore, le caractère de tout ce qui est particulier est d'être susceptible de plus ou de moins. Moi, cause volontaire, j'ai dans tel moment plus ou moins d'énergie, ce qui fait que le mouvement produit par moi en réfléchit plus ou moins, a plus ou moins de force. Tout à l'heure, la puissance causatrice déployée avait tel degré de force, le mouvement produit avait le degré correspondant : maintenant, la puissance causatrice a moins d'énergie, le mouvement produit est plus faible; mais enfin ce dernier mouvement m'appartient-il moins que le premier? Y a-t-il entre les deux termes, entre la cause moi et l'effet mouvement, un rapport moindre dans un cas que dans l'autre? Non, Messieurs ; les deux termes peuvent varier, et varient sans cesse d'intensité; le rapport ne varie point. Il y a plus : non-seulement le déterminé du fait, si vous me permettez cette expression, savoir les deux termes, varient, mais ils pourraient être autres; ils pourraient même ne pas être. Je pourrais ne pas être; je pourrais ne pas être une cause; je pourrais n'avoir pas produit ce mouvement. Les deux termes, en tant que déterminés, sont affectés de plus ou de moins, et purement accidentels; mais le rapport entre ces deux termes déterminés, variables et contingents, n'est lui-même ni variable ni contingent; il est de

la partie universelle et nécessaire du fait. Or, en même temps que la conscience saisit les deux termes, la raison saisit leur rapport, et, par une abstraction immédiate qui n'a pas besoin de s'appuyer sur plusieurs faits semblables, elle dégage l'élément invariable et nécessaire du fait de ses éléments variables et contingents. Essaie-t-elle de mettre en question la vérité de ce rapport ; elle ne le peut : toutes les intelligences ont beau faire la même tentative, nulle ne le peut. D'où il suit que cette vérité est une vérité universelle et nécessaire. La raison est donc sous l'empire de cette vérité ; elle est dans l'impossibilité de ne pas supposer une cause partout où les sens ou la conscience lui manifestent un mouvement, un phénomène quelconque. Or, l'impossibilité où est la raison de ne pas supposer une cause là où les sens ou la conscience lui donnent un phénomène quelconque, c'est là ce qu'on appelle le principe de causalité, non pas dans sa formule logique actuelle, mais dans son énergie interne et primitive. Nous appelons principe de causalité cette impossibilité où nous sommes de ne pas concevoir une cause partout où nous voyons l'apparence d'un phénomène extérieur ou intérieur qui commence à exister. Que si l'on me demande comment l'universel et le nécessaire sont dans le relatif et le contingent, et peuvent y être aperçus, je réponds

que la raison aussi est en nous avec la volonté et les sens, et qu'elle se développe en même temps qu'eux.

Ce que je viens de dire du principe de causalité, on peut le dire de tous les autres principes. C'est un fait qu'il ne faut pas oublier, et qu'on oublie beaucoup trop souvent, que nos jugements sont d'abord des jugements particuliers et déterminés, et que c'est sous cette forme d'un jugement particulier et déterminé que font leur première apparition toutes les vérités universelles et nécessaires, tous les principes universels et nécessaires. Ainsi les sens m'attestent l'existence d'un corps, et à l'instant je juge que ce corps est dans l'espace, non pas dans l'espace en général, dans l'espace pur, mais dans un certain espace; c'est un certain corps que les sens m'attestent, et c'est dans un certain espace que la raison le place. Puis, lorsque nous considérons le rapport entre ce corps particulier et cet espace particulier, nous trouvons que ce rapport n'est pas lui-même particulier, mais qu'il est universel et nécessaire; et quand nous essayons de concevoir un corps quelconque sans un espace quelconque, nous ne le pouvons. Il en est de même du temps: lorsque la conscience ou les sens nous donnent une succession quelconque d'événements ou de pensées, à l'instant même nous jugeons que cette

succession d'événements se passe dans un temps déterminé. Tout est déterminé dans le temps et la succession, tels qu'ils nous sont donnés primitivement ; il s'agit de telle succession ou de telle autre, d'une heure ou d'un jour, ou d'une année, etc. ; mais ce qui n'est pas déterminé et spécial, c'est le rapport entre cette succession et ce temps. Nous faisons varier les deux termes, nous faisons varier la succession et le temps qui renferme la succession, mais le rapport de la succession au temps ne varie pas. C'est encore ainsi que nous est donné le principe de la substance. Lorsqu'un phénomène se passe sur le théâtre de ma conscience, ce phénomène est un phénomène particulier et déterminé, et non pas un phénomène quelconque ; et alors je juge que sous ce phénomène particulier est un être qui en est le sujet, non pas un être général et abstrait, mais réel et déterminé, moi. Tous nos jugements primitifs sont personnels et déterminés, et cependant dans les profondeurs de ces jugements personnels et déterminés sont déjà des rapports, des vérités, des principes, qui ne sont point personnels et déterminés, lors même qu'ils se déterminent et s'individualisent dans le déterminé et dans l'individualité de leurs termes. Telle est la première forme des vérités de la géométrie et de l'arithmétique. Voici, par exemple, deux objets et

deux objets ; là, tout est déterminé; ces quantités à additionner sont concrètes et non discrètes. Vous jugez que ces deux objets et ces deux objets font quatre objets. Eh bien ! qu'y a-t-il là ? Encore une fois, tout est contingent et variable, excepté le rapport. Vous pouvez faire varier les objets, mettre des pierres au lieu de ces livres, des chapeaux au lieu des pierres, et le rapport ne varie point. Il y a plus : pourquoi avez-vous jugé que ces deux objets déterminés, additionnés avec deux autres objets déterminés, font quatre objets déterminés ? Songez-y ; c'est par la vertu de cette vérité que deux et deux font quatre. Or, cette vérité de rapport est tout abstraite, et indépendante de la nature des deux termes concrets, quels qu'ils soient. C'est donc la vérité abstraite, cachée dans le concret, qui vous fait prononcer sur le concret que deux objets concrets et deux objets concrets font quatre objets. L'abstrait nous est donné dans le concret, l'invariable et le nécessaire dans le relatif et le contingent, la raison dans les sens et la conscience. Ce sont les sens qui vous attestent l'existence des quantités concrètes et des corps ; c'est la conscience, à savoir le sens interne, qui vous atteste la présence d'une succession de pensées, et celle de tous les phénomènes sous lesquels est votre identité personnelle. En même temps, la raison intervient, et

prononce que les rapports des quantités en question sont des rapports abstraits, universels, nécessaires; la raison prononce que le rapport du corps à l'espace est un rapport nécessaire; que le rapport entre la succession et le temps est un rapport nécessaire; que le rapport entre la pluralité phénoménale que forment nos pensées dans la conscience, et la substance identique à elle-même qui est d'abord le moi, est aussi un rapport nécessaire. Ainsi, dans le berceau de la connaissance sont mêlées ensemble l'action des sens et de la conscience avec celle de la raison. Le sens et la conscience donnent les phénomènes externes et internes, le variable, le contingent; la raison nous donne les vérités universelles et nécessaires mêlées aux vérités accidentelles et contingentes, qui résultent directement de l'aperception des phénomènes internes ou externes, et ces vérités universelles et nécessaires constituent les principes universels et nécessaires. Or, il en est du principe de causalité comme des autres principes; jamais l'esprit humain ne le concevrait dans son universalité et sa nécessité, si d'abord ne nous était donné un fait particulier de causation; et ce fait primitif particulier est celui de notre causalité propre et personnelle, manifestée à la conscience dans l'effort ou acte volontaire. Mais ce fait ne suffit pas à lui tout seul pour expliquer la

connaissance des causes extérieures, parce qu'alors il faudrait que les causes extérieures ne fussent qu'une induction de la nôtre, c'est-à-dire qu'il faudrait résoudre la croyance du genre humain, sa croyance universelle et nécessaire, dans une absurdité, et dans une absurdité transitoire, que l'expérience dément, et qui est aujourd'hui abandonnée : cette explication est donc inadmissible. Il faut concevoir que dans le sein du fait contingent et déterminé, Je veux mouvoir mon bras et je le meus, est un rapport du mouvement comme effet au vouloir comme cause, lequel rapport, indépendant de la nature de ses deux termes, est immédiatement saisi par la raison comme une vérité universelle et nécessaire. De là, Messieurs, le principe de causalité; et alors, mais seulement alors, nous pouvons avec ce principe atteindre les causes extérieures, parce que ce principe surpasse la portée de notre conscience, et qu'avec lui nous pouvons juger universellement et nécessairement que tout phénomène, quel qu'il soit, a une cause. Ainsi armés, pour ainsi dire, qu'un phénomène nouveau se présente, et nous le rapportons universellement et nécessairement à une cause; et cette cause n'étant pas nous au témoignage de la conscience, nous ne jugeons pas moins universellement et nécessairement que cette cause existe; seulement nous jugeons qu'elle est autre

que nous, qu'elle est étrangère, externe : c'est là, encore une fois, l'idée de l'extériorité, et la base de notre conviction de l'existence des causes extérieures et du monde ; conviction universelle et nécessaire, parce que le principe du jugement qui nous la donne est lui-même universel et nécessaire.

Sans doute, en même temps que nous concevons des causes externes, étrangères à nous, autres que nous, non intentionnelles, non volontaires, de pures causes, telles que peut les donner l'application rigoureuse du principe général de la causalité, l'enfant, le sauvage, le genre humain dans l'enfance ajoute quelquefois, très-souvent même, à cette idée d'extériorité, de cause externe, purement efficace, l'idée d'une volonté, d'une personnalité semblable à la nôtre. Mais d'abord, Messieurs, de ce que ce second fait accompagne quelquefois le premier, il ne s'ensuit pas qu'il faille le confondre avec lui : pour être attaché à un fait universel et nécessaire, ce nouveau fait n'est pas pour cela nécessaire et universel, je l'ai démontré ; il ne donne que l'erreur et des superstitions passagères, à l'encontre de la vérité permanente et inviolable qu'engendre le principe de causalité. Mais enfin le fait est réel, les erreurs qu'il entraîne incontestables, quoique locales et passagères : il faut donc l'expliquer ; et en voici l'explica-

tion très-simple. Comme le principe de causalité, quoique universel et nécessaire, nous est donné d'abord dans le fait contingent de la conscience de notre causalité propre, en même temps que le principe agit, et avec les caractères qui lui appartiennent, il garde avec lui, pour ainsi dire, dans ses premières applications, la trace de son origine, et la croyance au monde extérieur est accompagnée de quelque assimilation plus ou moins vague des causes extérieures à la nôtre. Ce fait a lieu quelquefois, mais non pas toujours, parce qu'il est emprunté à un fait qui est lui-même tout contingent, savoir, la conscience de notre personnalité. Ajoutez qu'ici comme en toutes choses c'est la vérité qui sert d'appui à l'erreur ; car la personnification arbitraire et insensée des causes extérieures en présuppose l'existence, c'est-à-dire une application quelconque du principe de causalité. L'induction égare donc le principe de causalité; mais loin de le constituer, elle le présuppose.

C'est ainsi qu'une saine psychologie, décidée à n'abandonner jamais les conceptions de l'esprit humain, telles qu'elles sont dans l'esprit humain, remonte peu à peu jusqu'à leurs véritables origines; tandis que la psychologie systématique de Locke, s'enfonçant d'abord dans la question de l'origine de nos idées et de nos principes avant d'avoir déterminé avec précision les caractères incontesta-

bles dont ils sont actuellement marqués, et n'admettant d'autre origine que la sensation ou la réflexion, croit trouver l'origine de l'idée de cause dans la sensation et le simple spectacle du monde extérieur. Bientôt elle est forcée d'abandonner cette origine, et elle a recours à une autre origine, savoir, l'origine par la réflexion ; mais cette origine elle-même, qui peut nous donner l'idée de cause volontaire et personnelle, ne peut donner que cette idée et non pas le principe de causalité, et par conséquent elle ne peut expliquer la connaissance des causes extérieures purement efficientes. Si donc on veut s'arrêter à cette origine trop étroite, que faut-il? Il faut confondre, avec ce résultat universel et nécessaire que nous concevons des causes hors de nous, cet autre fait purement accidentel et transitoire, qu'il nous arrive de concevoir ces causes comme des causes personnelles, de manière à expliquer la connaissance des causes externes par la simple induction de notre propre causalité, et à expliquer par conséquent le principe de causalité par la réflexion et la conscience, c'est-à-dire par l'une des deux origines convenues de toute connaissance. Mais, encore une fois, la conception des causes externes, comme personnelles et douées de conscience, n'est qu'une erreur de l'enfance de la raison humaine, et non une loi de cette raison : on n'en peut donc tirer

l'explication de la croyance légitime, universelle et nécessaire du genre humain.

En terminant, j'ai besoin de demander grâce pour la longueur de cette leçon ; mais je devais cette discussion, bien imparfaite encore, et à l'importance de la matière, et à la mémoire du grand métaphysicien que sa sagacité et sa profondeur même ont ici égaré sur les pas de Locke. Doué d'un sens psychologique admirable, M. de Biran avait pénétré si avant dans l'intimité du fait de conscience qui nous donne la première idée de cause, l'idée de la cause volontaire et personnelle que nous sommes, qu'il ne sortit guère de ce fait et de cette idée, et négligea trop le principe de causalité, confondant ainsi, comme Locke, l'antécédent du principe avec le principe lui-même ; ou, lorsqu'il essayait d'expliquer le principe de causalité, il l'expliquait par *une induction naturelle* qui transporte avec elle dans le monde extérieur la conscience, la volonté, et tous les attributs propres de son modèle, confondant ainsi une application particulière, passagère et erronée du principe de causalité avec ce principe, vrai, universel et nécessaire en lui-même ; c'est-à-dire confondant, par une erreur singulière, non plus l'antécédent avec le conséquent, mais le conséquent avec l'antécédent. La théorie de M. de Biran est le développement de celle de Locke ; elle la reproduit avec

plus d'étendue et de profondeur, elle en épuise à la fois les mérites et les défauts (1).

(1) Voyez, pour la théorie du principe de causalité que nous avons ici brièvement indiquée, les *Fragments philosophiques*, Programme du Cours de philosophie de 1817, pages 234-239, et la Thèse de 1817 sur la métaphysique et la géométrie. pages 357-389.

VINGTIÈME LEÇON.

Suite de l'examen du second livre de l'*Essai sur l'entendement humain*. De l'idée du bien et du mal. Réfutation. — Conclusions du second livre. De la formation et du mécanisme des idées dans l'entendement. Des idées simples et complexes. — De l'activité et de la passivité de l'esprit dans l'acquisition des idées. — Des caractères les plus généraux des idées. — De l'association des idées. — Examen du troisième livre de l'*Essai sur l'entendement humain* sur les mots. Part de l'éloge. — Examen des propositions suivantes : 1° Les mots tirent-ils leur première origine d'autres mots qui signifient des idées sensibles? — 2° La signification des mots est-elle purement arbitraire ? — 3° Les idées générales ne sont-elles que des mots? Du nominalisme et du réalisme. — 4° Les mots sont-ils la seule cause d'erreurs, et toute science n'est-elle qu'une langue bien faite ? — Fin de l'examen du troisième livre.

Messieurs,

C'est un fait incontestable que, quand nous avons bien ou mal fait, quand nous avons accompli la loi du juste et de l'injuste, ou que nous l'avons enfreinte, nous jugeons que nous méritons une récompense ou une punition ; et c'est un fait encore que nous la recueillons en effet, 1° dans le plaisir de la conscience ou dans l'amertume du remords ; 2° dans l'estime ou le mépris de nos semblables, qui, étant aussi des êtres moraux, jugent

comme nous du bien et du mal, jugent comme nous que le bien et le mal méritent punition et récompense, et nous punissent et nous récompensent selon la nature de nos actes, tantôt par la peine ou la récompense morale de leur mépris ou de leur estime, tantôt par des récompenses ou des peines physiques, que les lois positives, interprètes légitimes de la loi naturelle, tiennent prêtes pour les actions généreuses ou pour les délits et les crimes ; 3° enfin, si nous élevons nos regards au delà de ce monde, si nous concevons Dieu comme il faut le concevoir, non-seulement comme l'auteur du monde physique, mais comme le père du monde moral, comme la substance même du bien et de la loi morale, nous ne pouvons pas ne pas concevoir que Dieu doit aussi tenir prêtes des récompenses ou des punitions pour ceux qui ont accompli ou enfreint la loi. Mais supposez qu'il n'y ait ni bien ni mal, ni juste ni injuste en soi ; supposez qu'il n'y ait pas de loi : il ne peut y avoir aucun mérite ni aucun démérite à l'avoir enfreinte ou accomplie ; il n'y a pas lieu à punition ou à récompense ; il n'y a lieu ni aux plaisirs de la conscience ni aux douleurs du remords ; il n'y a lieu ni à l'approbation ni à la désapprobation des hommes, à leur estime ou à leur mépris ; il n'y a lieu ni aux supplices ni aux récompenses de l'ordre social dans cette vie, ni dans l'autre aux ré-

compenses et aux punitions du législateur suprême. L'idée de la récompense et de la peine repose donc sur celle du mérite et du démérite, laquelle repose sur celle d'une loi. Or, que fait ici Locke? il tire l'idée du bien et du mal, la loi morale et toutes les règles de nos devoirs, de la crainte et de l'espérance de récompenses et de punitions humaines ou divines, c'est-à-dire, pour écarter toute autre considération, et pour rester sur le terrain de la méthode scientifique, il fonde le principe sur la conséquence; il confond, non plus comme antérieurement, l'antécédent avec le conséquent, mais le conséquent avec l'antécédent. Et d'où vient, Messieurs, cette confusion? de cette source de toute confusion que nous avons tant de fois signalée, la recherche prématurée des causes avant une suffisante étude des effets, la recherche de l'origine de l'idée du bien et du mal avant d'avoir constaté soigneusement les caractères, et tous les caractères, de cette idée. Permettez-moi de m'arrêter un moment sur cette importante matière.

D'abord, que dans l'entendement humain, tel qu'il est aujourd'hui, il y ait l'idée du bien et l'idée du mal, tout à fait distinctes l'une de l'autre, c'est ce que l'observation la plus superficielle, pourvu qu'elle soit impartiale, démontre aisément; c'est un fait qu'en présence de certaines actions la raison les qualifie de bonnes ou de mauvaises, de

justes ou d'injustes, d'honnêtes ou de déshonnêtes. Et ce n'est pas seulement dans quelques hommes d'élite que la raison porte ce jugement : il n'y a pas un homme ignorant ou instruit, civilisé ou sauvage, pourvu qu'il soit un être raisonnable et moral, qui ne porte le même jugement. Comme le principe de causalité s'égare et se rectifie dans l'application sans cesser d'être, ainsi la distinction du bien et du mal peut porter à faux, varier dans ses objets et s'éclairer avec le temps, sans cesser d'être la même au fond dans tous les hommes; c'est une conception universelle de la raison, et voilà pourquoi toutes les langues, ces images fidèles de la pensée, la reproduisent. Non-seulement cette distinction est une conception universelle, elle est aussi une conception nécessaire. En vain la raison, après l'avoir conçue, essaie de la récuser et d'en mettre en question la vérité, elle ne le peut; on ne peut à volonté regarder la même action comme juste ou injuste; ces deux idées résistent à toute tentative de les permuter l'une dans l'autre : elles peuvent changer d'objets, jamais de nature. Il y a plus : la raison ne peut concevoir la distinction du bien et du mal, du juste et de l'injuste, de l'honnête et du déshonnête, sans concevoir à l'instant même que l'un ne doit pas être fait et que l'autre doit être fait : la conception du bien et du mal donne

immédiatement celle de devoir et de loi, et comme l'une est universelle et nécessaire, l'autre l'est également. Or, une loi nécessaire pour la raison en matière d'action, c'est, pour un agent raisonnable mais libre, une simple obligation, mais c'est une obligation absolue. Le devoir nous oblige sans nous enchaîner ; mais en même temps, si nous pouvons le violer, nous ne pouvons le renier; et alors même que la faiblesse de la liberté et l'ascendant de la passion font mentir en quelque sorte l'action à sa loi, la raison indépendante maintient la loi violée comme une loi inviolable, et l'impose encore avec une autorité suprême à l'action infidèle, comme sa règle imprescriptible. Le sentiment de la raison et celui de l'obligation morale qu'elle nous révèle et qu'elle nous impose, c'est la conscience à son degré et dans son emploi le plus élevé, c'est la conscience morale proprement dite.

Remarquez bien sur quoi porte l'obligation : elle porte sur le bien à faire ; elle ne porte que sur ce point, mais là elle est absolue. Elle est donc indépendante de toute considération étrangère ; elle n'a rien à voir avec les facilités ou les périls que son accomplissement rencontre, ni avec les conséquences qu'il entraîne, avec le plaisir ou la peine, c'est-à-dire avec le bonheur et le malheur, c'est-à-dire encore avec tout motif,

quel qu'il soit, d'utilité ; car le plaisir et la peine, le bonheur et le malheur, ne sont que des objets de la sensibilité ; le bien et l'obligation morale sont des conceptions de la raison ; l'utile n'est qu'un accident qui peut être ou n'être pas ; le devoir est un principe.

Maintenant, le bien n'est-il pas toujours utile à celui qui l'accomplit, et aux autres? C'est une autre question qui n'est plus du ressort de la raison, mais de l'expérience. L'expérience la décide-t-elle toujours affirmativement ? Même alors, et l'utile fût-il inséparable du bien, le bien et l'utile n'en seraient pas moins distincts en eux-mêmes, et ce ne serait pas à titre d'utile que la vertu serait obligatoire, et qu'elle obtiendrait la vénération et l'admiration universelles. On l'admire, Messieurs ; donc on ne la prend pas seulement comme utile. L'admiration est un phénomène qu'il est impossible d'expliquer tout entier par l'utilité.

Si le bien n'était que l'utile, l'admiration que la vertu excite serait toujours en raison de son utilité : or cela n'est pas. L'humanité a tort peut-être d'être ainsi faite ; mais son admiration n'est pas toujours l'expression de son intérêt. L'acte vertueux le plus utile ne peut jamais l'être autant que certains phénomènes naturels qui répandent et entretiennent partout la vie. Il n'y a pas un

acte de vertu, si salutaire qu'il soit, qui puisse être comparé sous ce rapport avec l'influence bienfaisante du soleil. Et qui jamais a admiré le soleil? qui jamais a éprouvé pour lui le sentiment d'admiration et de respect que nous inspire l'acte vertueux le plus stérile? C'est que le soleil n'est qu'utile; tandis que l'acte vertueux, utile ou non, est l'accomplissement d'une loi, auquel l'agent que nous qualifions de vertueux, et que nous admirons, s'est conformé volontairement. On peut profiter d'une action sans l'admirer, comme on peut l'admirer sans en profiter. Le fondement de l'admiration n'est donc pas l'utilité que l'objet admiré procure aux autres; ce n'est pas davantage, c'est encore bien moins l'utilité que l'action procure à celui qui la fait. L'action vertueuse ne serait alors qu'un calcul heureux ; on pourrait bien en féliciter son auteur, mais on ne serait pas tenté le moins du monde de l'admirer. L'humanité demande à ses héros un autre mérite que celui du marchand habile; et, loin que l'utilité de l'agent et son intérêt personnel soient le titre et la mesure de l'admiration, c'est un fait que, toutes choses égales d'ailleurs, le phénomène de l'admiration décroît ou s'élève en proportion même des sacrifices que coûte l'action vertueuse. Mais voulez-vous une preuve manifeste que la vertu ne repose pas sur l'intérêt personnel de celui qui la pratique;

prenez l'exemple que je vous ai déjà cité (1), celui de l'honnête homme auquel sa vertu tourne en ruine, au lieu de lui être utile; et, pour prévenir toute idée de calcul, supposez un homme qui donne sa vie pour la vérité, qui meurt sur un échafaud, jeune et plein de jours, pour la cause de la justice. Ici point d'avenir, donc nulle chance de bonheur ultérieur, donc nul calcul, nul intérêt personnel possible. Cet homme, si la vertu n'est que l'utile, est un fou, et l'humanité qui l'admire est en délire. Ce délire est un fait pourtant, un fait inconstestable; il démontre sans réplique que dans l'entendement humain, tel qu'il est, autre chose est l'idée du bien et du mal, de la vertu et du vice, autre chose l'idée de l'utile, du plaisir et de la peine, du bonheur et du malheur.

Je viens de vous montrer la différence essentielle et métaphysique de ces idées (2); il faut maintenant vous en faire voir le rapport. Il est certain que l'idée de la vertu est distincte, dans l'entendement humain, de celle du bonheur; mais je demande si, lorsque vous rencontrez un homme vertueux, un agent moral qui, libre d'accomplir ou de ne pas accomplir une loi sévère, l'accomplit aux

(1) Tome précédent, 8e leçon.

(2) Voyez les *Fragments philosophiques*, programme d'un Cours de philosophie, pages 248-249.

dépens de ses affections les plus chères ; je demande si cet homme, cet agent moral ne vous inspire pas, indépendamment de l'admiration qui s'attache à l'acte, un sentiment de bienveillance qui s'attache à la personne? N'est-il pas vrai que vous seriez disposés, si le bonheur était dans vos mains, à le répandre sur cet homme vertueux? N'est-il pas vrai qu'il vous paraît mériter d'être heureux, et qu'à son égard le bonheur ne vous paraît plus seulement un fait arbitraire, mais un droit? En même temps, quand l'homme coupable se trouve malheureux par l'effet de ses vices, ne jugeons-nous pas qu'il l'a mérité? En un mot, ne jugeons-nous pas, en général, qu'il serait injuste que le vice fût heureux et la vertu malheureuse? C'est là évidemment l'opinion commune de tous les hommes; et cette opinion n'est pas seulement universelle, c'est une conception nécessaire. En vain la raison essaierait-elle de concevoir le vice digne du bonheur, elle n'y peut parvenir, et elle ne peut parvenir à ne pas mettre une harmonie intime entre le bonheur et la vertu. Et en cela nous ne sommes pas des êtres sensibles qui aspirons au bonheur, ni des êtres sympathiques qui le souhaitons à nos semblables; nous sommes des êtres raisonnables et moraux qui jugeons ainsi pour les autres comme pour nous-mêmes, avec une autorité supérieure; et quand les faits ne s'ac-

cordent pas avec nos jugements, ce ne sont pas nos jugements que nous condamnons; nous les maintenons invinciblement devant les faits contraires, que nous n'hésitons pas à qualifier de désordres. L'idée de mérite et de démérite est inséparable pour la raison de celle de la loi morale, accomplie ou violée (1). De là, Messieurs, l'idée de peine et de récompense, idée universelle et nécessaire comme son principe.

Là où la vertu et le vice ont leur peine et leur récompense, il y a ordre pour nous; là où le vice et la vertu sont sans punition et sans récompense, ou également traités, là, pour nous, il y a désordre. Les récompenses et les punitions sont diverses, selon les cas qu'il ne s'agit point ici de déterminer et de classer avec une précision parfaite. Quand les actes vicieux ne sortent pas d'une certaine sphère, la sphère de la personne qui les commet, nous ne leur imposons d'autre peine que le mépris : nous les punissons par l'opinion. Quand ils sortent de cette sphère et atteignent celle d'autrui, alors ils tombent sous les lois positives; et de là les lois pénales. En tous temps, en tous lieux, ces deux genres de punitions, morales et matérielles, ont été infligés aux agents vicieux. Sans aucun doute, il est utile à la société d'infli-

(1) Voy. *Fragments philosophiques*, page 251.

ger le mépris à celui qui viole l'ordre moral ; sans aucun doute, il est utile à la société de punir effectivement celui qui porte atteinte aux bases de l'ordre social. Cette considération d'utilité est réelle, elle est puissante ; mais je dis qu'elle n'est pas la seule, qu'elle n'est pas la première, qu'elle n'est qu'accessoire, et que la base immédiate de toute pénalité est l'idée du mérite et du démérite essentiel des actions, l'idée générale de l'ordre, qui veut impérieusement que le mérite et le démérite des actes, qui est une loi de la raison et de l'ordre, se réalise dans une société qui se prétend raisonnable et bien ordonnée. A ce titre, et à ce titre seul de réaliser cette loi de la raison et de l'ordre, les deux puissances de la société, l'opinion et l'état, nous paraissent fidèles à leur loi première. Vient ensuite l'utilité, l'utilité immédiate de réprimer le mal, l'utilité indirecte de le prévenir par l'exemple, c'est-à-dire par la crainte. Mais cette considération a besoin d'une base supérieure qui la légitime. Supposez, en effet, qu'il n'y ait en soi ni bien ni mal, et par conséquent ni mérite ni démérite essentiel, et par conséquent encore nul droit absolu de mépriser et de punir : de quel droit, je vous prie, déshonorer un homme, le faire monter sur l'échafaud, ou le mettre pendant toute sa vie dans les fers, pour l'utilité des autres, quand l'action de cet homme n'est ni bonne ni mauvaise, et

ne mérite en soi ni blâme ni punition? Supposez qu'il ne soit pas juste en soi de mépriser cet homme et de le punir, c'en est fait de la légitimité de l'infamie et de la gloire, de la légitimité de toute espèce de récompense et de punition. Je dis plus : si la peine n'a d'autre fondement que l'utilité, c'en est fait de son utilité même ; car, pour qu'une peine soit utile, il faut 1° que celui auquel on l'inflige, pourvu qu'il est du principe du mérite et du démérite, se trouve justement puni, et accepte sa punition avec une disposition convenable ; 2° que les spectateurs, pourvus également du principe du mérite et du démérite, trouvent le coupable justement puni en tant que coupable, s'appliquent par anticipation la même justice, et soient rappelés à l'ordre par la vue de ses légitimes représailles. De là l'utilité de l'exemple; de là l'utilité de la peine, soit morale, soit physique. Mais ôtez ce fondement de la justice, et vous détruisez son utilité; vous substituez l'indignation et l'horreur à la leçon et au repentir, et dans le condamné et dans le public ; vous révoltez au lieu d'avertir ; vous mettez le courage, la sympathie, tout ce qu'il y a de noble et de grand dans la nature humaine, du côté de la victime; vous soulevez toutes les âmes énergiques contre la société et ses lois artificielles. Ainsi l'utilité même de la peine repose sur la justice, loin que la justice repose sur l'utilité de la peine. La peine est la sanc-

tion de la loi, non son fondement. L'ordre moral ne repose pas sur la peine, mais bien la peine sur l'ordre moral. L'idée du bien et du mal ne repose que sur elle-même, et sur la raison qui nous la révèle; elle est la condition de l'idée du mérite et du démérite, laquelle est la condition de l'idée de la peine et de la récompense : celle-ci est donc aux deux premières, surtout à l'idée du bien et du mal, dans le rapport de la conséquence au principe (1).

Ce rapport, qui contient l'ordre moral tout entier, subsiste aussi inviolable que la raison même qui nous le donne, lorsqu'on passe de la sphère de cette vie et de la société humaine à celle de la religion, et d'un monde où Dieu règne sans partage, où le destin fait place à l'action pure de la Providence, où le fait et le droit ne sont qu'une seule et même chose. Là, nous ne pouvons concevoir Dieu sans le concevoir comme la cause et la substance du bien, comme le représentant en quelque sorte de la loi morale, c'est-à-dire sans lui rapporter la loi qui nous est imposée. Or, en même temps que nous concevons Dieu comme nous imposant une loi juste, nous ne pouvons pas ne pas concevoir que Dieu attache une peine ou une récompense à l'accomplissement de cette loi ou à son infraction. L'idée de mérite et de démérite, trans-

(1) Voyez la *Traduction de Platon*, t. III, argument du Gorgias.

portée en quelque sorte dans l'autre monde, est la base de la conception des peines et des récompenses de l'autre vie. Supposez que Dieu ne soit pas pour nous le représentant de la loi morale, il nous paraîtrait impossible qu'il pût nous punir ou nous récompenser pour l'avoir enfreinte ou pour l'avoir remplie. Ce n'est pas sur le caprice d'un être supérieur à nous en puissance que réside la légitimité des peines et des récompenses de l'autre vie. Otez la justice de Dieu; sa puissance, quelque absolue qu'elle soit, ne nous paraît plus un fondement suffisant des peines et des récompenses. Otez sa justice; que reste-t-il? un ordre, et non une loi; et, au lieu de la réalisation sublime de l'idée du mérite et du démérite, la vie future n'est plus que la menace d'une force supérieure sur un être plus faible, condamné au rôle de patient et de victime. Dans le ciel comme sur la terre, et dans le ciel bien mieux encore que sur la terre, la sanction de la loi n'en est pas le fondement; la peine et la récompense dérivent du bien et du mal, elles ne le constituent pas (1).

Appliquons à tout ceci les distinctions que nous avons précédemment établies. Nous avons distingué l'ordre logique des idées de leur ordre d'acquisition. Dans le premier, une idée est la condition

(1) *Fragments philosophiques*, programme d'un Cours de philosophie, pages 256-259.

logique d'une autre idée lorsqu'elle l'explique ; dans le second, une idée est la condition chronologique d'une autre idée lorsqu'elle naît dans l'esprit humain avant elle. Or, je dis que, dans la question qui nous occupe, l'idée de la justice, l'idée de la loi morale, violée ou accomplie, est : 1° la condition logique de l'idée du mérite ou du démérite, qui sans elle est incompréhensible et inadmissible; 2° l'antécédent, la condition chronologique de l'acquisition de l'idée du mérite ou du démérite, qui certes jamais ne naîtrait dans l'esprit, si préalablement n'était donnée l'idée du juste et de l'injuste. Or, Locke, après avoir confondu souvent, comme nous l'avons vu, la condition logique d'une idée avec sa condition chronologique, confond ici à la fois la condition logique et chronologique d'une idée avec cette même idée, et même avec une conséquence de cette idée ; car l'idée de peine et de récompense n'est qu'une conséquence de l'idée du mérite et du démérite, qui, à son tour, n'est qu'une conséquence de l'idée du bien et du mal, du juste et de l'injuste, qui est ici le principe suprême au delà duquel il est impossible de remonter. Ainsi, au lieu de poser d'abord l'idée du bien et du mal, puis celle du mérite et du démérite, puis celle de la peine et de la récompense, c'est la récompense ou la punition, c'est-à-dire le plaisir ou la dou-

leur qui en résulte, qui, suivant Locke, est le fondement du bien et du mal, et de la rectitude morale des actions.

Livre II, chap. XXVIII, § 5. *Ce que c'est que bien et mal moral.* — « Le bien et le mal n'est que le » plaisir ou la douleur, ou bien ce qui est l'oc- » casion ou la cause du plaisir ou de la douleur » que nous sentons. Par conséquent, le bien et » le mal, considéré moralement, n'est autre chose » que la conformité ou l'opposition qui se trouve » entre nos actions volontaires et une certaine » loi ; conformité et opposition qui nous attire » du bien ou du mal par la volonté et la puis- » sance du législateur; et ce bien et ce mal, qui » n'est autre chose que le plaisir ou la douleur, » qui, par la détermination du législateur, ac- » compagnent l'observation ou la violation de la » loi, c'est ce que nous appelons récompense et » punition. »

De là, Locke distingue trois lois ou règles, savoir : la loi divine, la loi civile, la loi d'opinion ou de réputation.

Ibid., § 7. « Lorsque les hommes rapportent » leurs actions à la première de ces lois, ils ju- » gent par là si ce sont des péchés ou des devoirs. » Lorsqu'ils les rapportent à la seconde, ils ju- » gent si elles sont criminelles ou innocentes ; et

» à la troisième, ils jugent si ce sont des vertus
» ou des vices. »

Ibid., § 8. « Première loi, loi divine : règle ce
» qui est péché ou devoir.

» Premièrement, par la loi divine j'entends
» cette loi que Dieu a prescrite aux hommes pour
» être la règle de leurs actions, soit qu'elle leur
» ait été notifiée par la lumière de la nature, ou
» par voie de révélation. Je ne pense pas qu'il y
» ait d'homme assez grossier pour nier que Dieu
» ait donné une telle règle, par laquelle les hommes
» devraient se conduire. Il a droit de le faire,
» puisque nous sommes ses créatures. D'ailleurs,
» sa bonté et sa sagesse le portent à diriger nos
» actions vers ce qu'il y a de meilleur, et il a le
» pouvoir de nous y obliger par des récompenses
» et des punitions d'un poids et d'une durée in-
» finie dans une autre vie ; car personne ne peut
» nous enlever de ses mains. C'est la seule pierre
» de touche par où l'on peut juger de la recti-
» tude morale ; et c'est en comparant leurs ac-
» tions à cette loi que les hommes jugent du
» plus grand bien ou du plus grand mal moral
» qu'elles renferment, c'est-à-dire si, en qualité
» de devoirs ou de péchés, elles peuvent leur pro-
» curer du bonheur ou du malheur de la part du
» Tout-Puissant. »

Voilà donc les peines et les récompenses de l'autre vie déclarées la seule pierre de touche, la seule mesure de la rectitude de nos actions. Mais supposez que la loi que Dieu nous a donnée ne fût pas juste en elle-même, indépendamment des peines ou des récompenses qui y sont attachées, l'acte qui l'accomplit ou qui l'enfreint ne serait ni bon ni mauvais en soi; et alors la volonté divine aurait beau avoir attaché à cette loi, indifférente en elle-même, et à son accomplissement et à sa violation, les peines et les récompenses les plus séduisantes ou les plus terribles, ces promesses et ces menaces ne s'adressant qu'à la sensibilité, sujet du plaisir et de la peine, et non à la raison, exciteraient en nous la crainte ou l'espérance, non le respect et le sentiment du devoir. Et il ne faut pas dire, comme Locke, que Dieu a le droit de le faire, c'est-à-dire d'établir cette loi, indifférente en elle-même, puisque nous sommes ses créatures; car cela ne veut pas dire autre chose, sinon qu'il est le plus fort et que nous sommes les plus faibles: ce n'est invoquer que le droit de la force (1). En général, cette théorie tend à faire de Dieu un roi arbitraire, à substituer en Dieu la volonté et la puissance à la raison et à la sagesse. C'est une théodicée des sens, non de la raison, faite pour des

(1) *Traduction de Platon*, t. Ier, argument de l'Euthyphron.

esclaves et des bêtes, non pour des êtres intelligents et libres.

§ 9. *La loi civile est la règle du crime et de l'innocence.* — « En second lieu, la loi civile, qui est » établie par la société pour diriger les actions de » ceux qui en font partie, est une autre règle à » laquelle les hommes rapportent leurs actions, » pour juger si elles sont criminelles ou non. Per- » sonne ne méprise cette loi ; car les peines et les » récompenses qui lui donnent du poids sont tou- » jours prêtes, et proportionnées à la puissance » d'où cette loi émane, c'est-à-dire à la force » même de la société, qui est engagée à défendre » la vie, la liberté et les biens de ceux qui vivent » conformément à la loi, et qui a le pouvoir d'ôter, » à ceux qui la violent, la vie, la liberté ou les » biens ; ce qui est le châtiment des offenses com- » mises contre cette loi. »

Assurément la société a ce droit ; ce droit est même un devoir pour elle ; mais à une condition, à cette condition que les lois qu'elle fera soient justes : car supposez que la loi qu'établit la société soit injuste, la violation de cette loi cesse d'être injuste, et alors la punition d'un acte non injuste qui a transgressé une injuste loi est elle-même une injustice. Otez, je le répète, la légitimité et la justice préalable de la loi, vous détruisez la justice et la légitimité de la peine. La peine perd

tout caractère de moralité, et ne garde plus que celui d'une force purement physique, qui ne saurait être, comme l'a très-bien vu Hobbes, trop redoutable, trop absolue, puisqu'elle ne peut subsister et ne se fait observer que par la crainte qu'elle inspire.

§ 10. *La loi philosophique est la mêsure du vice et de la vertu.* — « Il y a, en troisième lieu, la loi d'o-
» pinion ou de réputation. On prétend et on sup-
» pose par tout le monde que les mots de vertu et
» de vice signifient des actions bonnes et mau-
» vaises de leur nature ; et, tant qu'ils sont réelle-
» ment appliqués en ce sens, la vertu s'accorde par-
» faitement avec la loi divine dont je viens de parler;
» et le vice est tout à fait la même chose que ce qui
» est contraire à cette loi. Mais, quelles que soient
» les prétentions des hommes sur cet article, il est
» visible que ces mots de vertu et de vice, considé-
» rés dans les applications particulières qu'on en
» fait parmi les diverses nations et les différentes
» sociétés d'hommes répandus sur la terre, sont
» constamment et uniquement attribués à telles
» ou telles actions qui, dans chaque pays et dans
» chaque société, sont réputées honorables et hon-
» teuses. Et il ne faut pas trouver étrange que les
» hommes en usent ainsi, je veux dire que par
» tout le monde ils donnent le nom de vertu aux
» actions qui, parmi eux, sont jugées dignes de

» louange, et qu'ils appellent vice tout ce qui leur
» paraît digne de blâme ; car autrement ils se con-
» damneraient eux-mêmes s'ils jugeaient qu'une
» chose est bonne et juste, sans l'accompagner
» d'aucune marque d'estime, et qu'une autre est
» mauvaise, sans y attacher aucune idée de blâme.
» Ainsi la mesure de ce qu'on appelle vertu et vice,
» et qui passe pour tel dans tout le monde, c'est
» cette approbation ou ce mépris, cette estime ou
» ce blâme, qui s'établit par un secret et tacite
» consentement en différentes sociétés et assem-
» blées d'hommes, par où différentes actions sont
» estimées ou méprisées parmi eux, selon le juge-
» ment, les maximes et les coutumes de chaque
» lieu ; car, quoique les hommes réunis en sociétés
» politiques aient résigné entre les mains du pu-
» blic la disposition de toutes leurs forces, de sorte
» qu'ils ne peuvent pas les employer contre aucun
» de leurs concitoyens au delà de ce qui est per-
» mis par la loi du pays, ils retiennent toujours la
» puissance de penser bien ou mal, d'approuver
» ou désapprouver les actions de ceux avec qui ils
» vivent et entretiennent quelque liaison; et c'est
» par cette approbation et cette désapprobation
» qu'ils établissent parmi eux ce à quoi ils donne-
» ront les noms de vertu et de vice. »

§ 11. « Que ce soit là la mesure ordinaire de
» ce qu'on nomme vertu et vice, c'est ce qui pa-

» raîtra à quiconque considérera que, quoique
» ce qui passe pour vice dans un pays soit re-
» gardé dans un autre comme une vertu, ou du
» moins comme une action indifférente, cepen-
» dant la vertu et la louange, le vice et le blâme
» vont partout de compagnie. »

Sur quoi Locke cite toute l'antiquité païenne, qui excita toujours à la vertu par l'appât de la gloire. Il cite même un passage de saint Paul, qu'il force et détourne de son sens naturel pour arriver à cette conclusion, qu'il n'y a d'autre mesure de la vertu que la bonne ou la mauvaise renommée. Lisez aussi le § 12 : *Ce qui donne de la force à cette loi, c'est la louange et le blâme.*

Mais vous concevez qu'il en est de l'opinion, de la loi prétendue philosophique, comme il en est des châtiments publics ou de la loi civile, comme il en est des châtiments de l'autre vie ou de la loi divine. Supposez que la vertu ne soit pas vertu par elle-même, et que ce soit la louange et l'approbation qui la fassent telle, il est clair qu'il n'y a plus de morale, il n'y a plus de loi, il n'y a plus que des coutumes arbitraires, locales, passagères : il n'y a plus que la mode et l'opinion. Or, ou l'opinion n'est qu'un bruit mensonger, ou elle est le retentissement de la conscience publique, et alors elle est un effet et non pas une cause ; sa légitimité et sa force résident dans l'énergie du sen-

timent du bien et du mal. Mais élever l'effet au rang de la cause, asseoir le bien et le mal sur l'opinion seule, c'est détruire le bien et le mal, dénaturer et corrompre la vertu, en lui donnant pour ressort la crainte ; c'est faire des courtisans, non des hommes vertueux. La popularité est la chose la plus douce qu'il y ait au monde, mais quand elle est le reflet de notre propre conscience, et non la rançon de la complaisance ; quand elle est acquise par une suite d'actes vraiment vertueux, par la constance à son caractère, la fidélité à ses principes et à ses amis, dans le service commun de la patrie. La gloire est la couronne, non le fondement de la vertu. Le devoir ne se mesure pas à la récompense. Sans doute il est plus facile à accomplir sur un théâtre, aux applaudissements de la foule ; mais il ne décroît pas dans l'ombre, il ne périt pas dans l'ignominie : là, comme ailleurs, il reste identique à lui-même, inviolable et obligatoire.

Ma conclusion, que je ramène sans cesse, est qu'ici Locke prend évidemment la conséquence pour le principe, l'effet pour la cause. Et remarquez que cette confusion est une nécessité du système de Locke. Ce système n'admet aucune idée qui ne vienne par la réflexion ou par la sensation. La réflexion n'étant pas ici de mise, c'est à la sensation que Locke s'adresse; et la sensation

ne pouvant expliquer l'idée que les hommes ont du bien et du mal, il s'agissait de trouver une idée plus ou moins semblable à celle-là, qui pût entrer dans l'entendement humain par la porte de la sensation, et tenir la place de la première. Or, cette idée, c'est celle de la peine et de la récompense, qui se résout dans celle de la crainte et de la récompense, du plaisir et de la douleur, du bonheur et du malheur, et en général de l'utile. Encore une fois, cette confusion était nécessaire au système de Locke, et elle le sauve; mais, cette confusion dissipée et les faits rétablis dans leur valeur réelle et leur ordre véritable, c'en est fait du système de Locke.

Voilà donc, Messieurs, où nous en sommes. Locke a éprouvé son système sur un certain nombre d'idées particulières, savoir : l'idée de l'espace, l'idée de l'infini, l'idée du temps, l'idée de l'identité personnelle, l'idée de la substance, l'idée de la cause, l'idée du bien et du mal, s'imposant la loi d'expliquer toutes ces idées par la sensation et par la réflexion. Nous avons suivi Locke sur tous ces points qu'il a lui-même choisis; et, sur tous ces points, un examen attentif nous a démontré qu'on ne peut expliquer aucune de ces idées par la sensation ou par la réflexion, qu'à la condition de méconnaître entièrement les caractères réels dont ces idées sont aujourd'hui mar-

quées dans l'entendement de tous les hommes, et de confondre, à l'aide de cette altération, ces idées avec d'autres idées qui leur sont plus ou moins intimement unies, mais qui ne sont point elles ; avec des idées qui les précèdent, mais ne les constituent pas, ou qui les suivent et ne les constituent pas davantage, comme les idées de corps, de succession, de nombre, des phénomènes de la conscience et de la mémoire, de collection et de totalité, de la récompense et de la peine, de la douleur et du plaisir. Or, sans doute, la sensation et la réflexion expliquent ces dernières idées ; mais ces idées ne sont point celles qu'il s'agissait d'expliquer, et le système de Locke est par là convaincu de ne pouvoir expliquer toutes les idées qui sont dans l'entendement humain.

Les théories que nous avons exposées et discutées remplissent les trois quarts du second livre de l'*Essai sur l'entendement humain*. Locke n'a plus que des généralisations à tirer ; il n'a plus qu'à faire voir comment les idées que nous avons parcourues, et toutes les idées analogues, étant fournies par la sensation ou par la réflexion, on peut sur ces bases élever l'édifice entier de l'entendement humain. De notre côté, la plus importante partie de notre tâche est accomplie. L'exposition des bases du système de Locke de-

vait être accompagnée d'une discussion approfondie. Aujourd'hui que ces bases sont renversées, nous pouvons aller plus vite ; il suffira de vous rendre un compte rapide de la dernière partie de ce second livre, et de vous en retracer les propositions principales, en les éclairant de quelques réflexions.

Locke appelle en général idées simples toutes les idées qui dérivent immédiatement de ces deux sources, la sensation et la réflexion. Les idées simples sont les éléments avec lesquels nous formons toutes les autres idées. Locke appelle idées composées, idées complexes, celles que nous formons ultérieurement de la combinaison des idées simples et primitives ; de telle sorte que tout le développement et le jeu de l'entendement humain se réduit à acquérir immédiatement, par les sens ou la réflexion, un certain nombre d'idées simples que Locke croit avoir déterminées ; puis à former de ces matériaux, par voie de composition et d'association, des idées complexes ; puis à former encore de ces idées complexes des idées plus complexes que les premières, et toujours ainsi, jusqu'à ce qu'on épuise toutes les idées qui sont dans l'entendement humain (1).

(1) Livre II, chap. II et chap. XII.

Je dois relever ici une erreur d'idée ou de mot, comme il vous plaira.

Il n'est pas vrai, Messieurs, que nous commencions par les idées simples, et qu'ensuite nous allions aux idées complexes : au contraire, nous commençons par les idées complexes, puis des idées complexes nous allons aux idées simples ; et le procédé de l'esprit humain dans l'acquisition des idées est précisément inverse de celui que Locke lui assigne. Toutes nos premières idées sont des idées complexes, par une raison évidente : c'est que toutes nos facultés, ou du moins un grand nombre de nos facultés, entrent à la fois en exercice : leur action simultanée nous donne en même temps un certain nombre d'idées liées entre elles, et qui forment un tout. Par exemple, l'idée du monde extérieur, qui nous est donnée si vite, si prochainement dans l'ordre d'acquisition de nos idées, est une idée très-complexe qui renferme une multitude d'idées. Il y a l'idée des qualités secondes des objets extérieurs ; il y a l'idée de leurs qualités premières ; il y a l'idée de la réalité permanente de quelque chose à quoi vous rapportez ces qualités, savoir, le corps, la matière ; il y a l'idée de l'espace qui renferme le corps ; il y a l'idée du temps dans lequel s'accomplissent ses différents mouvements, etc. Et croyez-vous que vous ayez d'abord isolément l'idée des qualités pre-

mières et des qualités secondes, puis l'idée du sujet de ces qualités, puis l'idée du temps, puis l'idée de l'espace? Point du tout, Messieurs; c'est simultanément, ou presque simultanément, que vous acquérez toutes ces idées. De plus, vous ne les avez pas sans savoir que vous les avez; vous avez la conviction de les avoir. Or, la conviction de les avoir implique pour vous l'exercice de la conscience; et la conscience implique un certain degré d'attention, c'est-à-dire de volonté; elle implique aussi la croyance à votre existence propre, au moi réel et substantiel que vous êtes. En un mot, vous avez d'abord une foule d'idées qui vous sont données l'une dans l'autre, et toutes vos idées primitives sont des idées complexes. Elles sont complexes encore par une autre raison: c'est qu'elles sont particulières et concrètes, comme je l'ai fait voir dans la dernière leçon. Vient ensuite l'abstraction, qui, s'ajoutant à ces données primitives, complexes, concrètes et particulières, sépare ce que la nature vous avait donné réuni et simultané, et considère isolément chacune des parties du tout. Cette partie isolée du tout, cette idée détachée du sein du tableau total des idées primitives, devient une idée abstraite et simple, jusqu'à ce qu'une abstraction plus savante et plus profonde fasse sur cette prétendue idée simple ce qu'elle a déjà fait

sur l'ensemble des idées antérieures, la décompose, en fasse sortir plusieurs autres idées qu'elle considère isolément, abstractivement les unes des autres; jusqu'à ce qu'enfin, de décomposition en décomposition, l'abstraction et l'analyse arrivent à des idées tellement simples, qu'on ne suppose plus qu'elles soient décomposables. Plus une idée a de simplicité, plus elle a de généralité; plus une idée est abstraite, plus elle a d'étendue. Nous débutons par le concret, et nous allons à l'abstrait; nous débutons par le déterminé et le particulier, pour aller au simple et au général. La marche de l'entendement est donc, comme je vous l'ai dit, tout à fait inverse de celle que Locke lui impute. Je dois rendre cette justice à l'école de Locke, qu'elle n'a pas laissé subsister dans l'analyse de l'entendement une erreur aussi grave, et que déjà Condillac avait restitué le véritable procédé de l'esprit humain.

Il n'en a pas été ainsi d'une autre opinion de Locke mêlée à celle-là, savoir, que l'esprit est passif dans l'acquisition des idées simples, et actif dans celle des idées complexes (1). Sans doute l'esprit est plus actif, son activité est plus facile à saisir dans l'abstraction et la formation des idées générales (c'est là ce qu'il faut entendre par les

(1) Liv. II, chap. I, § 25; chap. XII, § 2

idées complexes de Locke) ; mais il est actif aussi dans l'acquisition des idées particulières (idées simples de Locke), car là encore il y a conscience, et la conscience suppose l'attention, la volonté, l'activité. L'esprit est actif toutes les fois qu'il pense ; il ne pense pas toujours, comme Locke l'a très-bien vu (1) ; mais toutes les fois qu'il pense (et il pense assurément dans l'acquisition des idées particulières), il est actif. Locke avait trop diminué l'intervention de l'activité de l'âme; loin de l'étendre, nous verrons que l'école de Locke l'a encore bien diminuée.

Toutes les idées sont obtenues, ou supposées obtenues : leur mécanisme a été décrit, constaté. Il ne reste plus qu'à rechercher leurs caractères les plus généraux. Locke les divise en idées claires et distinctes, et en idées obscures et confuses (2), en idées réelles et chimériques (3), en idées complètes et incomplètes (4), en idées vraies et en fausses (5). C'est dans ce dernier chapitre que se trouve cette remarque, depuis tant répétée, qu'à la rigueur toutes nos idées sont vraies, et que l'erreur ne tombe pas sur l'idée considérée en

(1) Liv. II, chap. I, § 18-19.
(2) *Ibid.*, chap. XXIX.
(3) *Ibid.*, chap. XX.
(4) *Ibid.*, chap. XXXI.
(5) *Ibid.*, chap. XXXII.

elle-même : car, quand même vous avez l'idée d'une chose qui n'existe pas, l'idée d'un centaure, d'une chimère, il n'est pas moins vrai que vous avez l'idée que vous avez ; seulement cette idée que vous avez très-réellement, qui est incontestablement dans l'entendement humain, manque d'un objet réellement existant dans la nature; mais l'idée en elle-même n'est pas moins vraie. L'erreur tombe donc, non sur l'idée, mais sur cette affirmation qui y est quelquefois ajoutée, savoir, que cette idée a un objet réellement existant dans la nature. Vous n'êtes pas dans l'erreur parceque vous avez l'idée d'un centaure, mais vous êtes dans l'erreur lorsqu'à cette idée de centaure vous joignez cette affirmation, que l'objet d'une telle idée existe. Ce n'est pas l'idée prise en elle-même, c'est le jugement qui y est joint, qui contient l'erreur. L'école de Locke a développé et mis en lumière cette judicieuse observation.

Le second livre est terminé par un excellent chapitre sur l'association des idées (1). Non-seulement les idées sont claires ou obscures, distinctes ou confuses, réelles ou chimériques, complètes ou incomplètes, vraies ou fausses; elles ont encore cette propriété incontestable, qu'à l'occasion de l'une nous concevons l'autre, qu'elles se-

(1) Liv. II, chap. XXXIII.

rappellent et s'attirent les unes les autres. Il y a des associations d'idées naturelles, nécessaires et raisonnables ; il y en a de fausses, d'arbitraires et de vicieuses. Locke a très-bien vu et vivement signalé le danger des dernières ; il a montré par une multitude d'exemples comment très-souvent, par cela seul que nous avons vu deux choses par hasard réunies, cette association purement accidentelle subsiste dans l'imagination, et subjugue l'entendement. De là, la source d'une foule d'erreurs, et non-seulement d'idées fausses, mais de sentiments faux, d'antipathies ou de sympathies arbitraires, d'aberrations qui souvent dégénèrent en folie. On trouve ici dans Locke les conseils les plus sages pour l'éducation de l'âme et pour celle de l'esprit, sur l'art de rompre de bonne heure les fausses liaisons d'idées, et de restituer à leur place les liaisons raisonnables, qui sortent de la nature même des idées et de celle de l'esprit humain. Je ne regrette qu'une chose, c'est que Locke n'ait pas poussé plus loin l'analyse, et qu'il ait encore laissé tant de vague et d'indécision sur cette importante matière. Il ne devait pas lui suffire de constater qu'il y a des liaisons vraies, naturelles et raisonnables, et des liaisons fausses, accidentelles et déraisonnables; il fallait exposer en quoi consistent les liaisons vraies; il fallait déterminer quelles sont les plus considérables, les

plus habituelles de ces liaisons légitimes, et essayer de remonter jusqu'aux lois qui les gouvernent. Une théorie précise de ces lois eût été un immense service rendu à la philosophie, car les lois de l'association des idées reposent sur les lois mêmes de l'entendement. Enfin, quand Locke passe aux associations vicieuses, il aurait dû montrer quelle est la racine de ces associations, et quel est le rapport des fausses liaisons aux vraies. On n'a vu que le côté extravagant de l'entendement humain, tant qu'on ne s'est pas élevé à la source, à la raison de l'extravagance. Ainsi, par exemple, Locke recommande sans cesse, et bien justement, de rompre dans l'esprit des enfants la liaison habituelle des fantômes et de l'obscurité. Une analyse plus savante aurait recherché sur quoi repose cette association d'idées entre des êtres mystérieux, et la nuit, les ténèbres, l'obscurité. On n'a jamais uni dans l'esprit ou dans l'imagination l'idée de fantômes ou de spectres à l'idée du soleil et de la lumière éclatante. Il y a donc là une extravagance assurément, mais une extravagance qui a sa raison, qu'il eût été curieux et utile de rechercher ; il y a là une liaison vicieuse que l'analyse ne peut expliquer complétement qu'en la rapportant à une autre liaison d'idées, naturelle et légitime, pervertie dans le cas particulier. D'ailleurs, je le répète, tout ce chapitre

est d'un observateur ingénieux, d'un véritable philosophe ; et nous verrons plus tard que l'association des idées est devenue entre les mains de l'école de Locke un riche sujet d'expériences et de sages leçons, un point fécond qu'elle a particulièrement affectionné et étudié, et sur lequel elle a rendu d'incontestables services à la raison humaine.

Telle est l'analyse exacte et fidèle de ce second livre. Locke a fait sortir de la sensation ou de la réflexion toutes les idées ; il a fait voir leur génération, le jeu de leur développement, les différents caractères généraux sous lesquels on peut les classer, et leur propriété la plus remarquable, la plus utile ou la plus dangereuse : l'idéologie, la psychologie, au moins celle de Locke, est achevée. Il s'agit maintenant de passer aux applications de l'idéologie, à la connaissance des objets et des êtres à l'aide des idées : tel sera le sujet du quatrième livre. Mais Locke ayant très-bien vu quel est le rapport des mots aux idées, et combien les mots sont une cause féconde d'erreurs pour l'entendement humain, il consacre un troisième livre tout entier à l'examen de la grande question des signes et du langage.

Vous savez que c'est encore là un des points sur lesquels l'école de Locke a été le plus fidèle à son chef ; c'est le sujet favori de cette école, et je m'em-

presse de reconnaître que c'est la question, avec celle de l'association des idées, sur laquelle elle a le mieux mérité de la philosophie. Je rends hommage à une foule d'idées saines, ingénieuses, et même originales, qui sont répandues et semées dans l'étendue de ce troisième livre. Locke a vu à merveille quelle est l'intervention nécessaire des signes, des mots, dans la formation des idées abstraites et générales; quelle est l'influence des signes et des mots dans les définitions, et par conséquent dans une partie considérable de la logique: il a vu et signalé les avantages d'un bon système de signes, l'utilité d'une langue bien faite, le danger d'une mauvaise, les disputes de mots auxquelles une langue défectueuse réduit trop souvent la philosophie, et sur tous ces points il a ouvert la route où son école est entrée. S'il n'y a pas été bien loin, c'est lui qui l'a frayée; s'il a laissé échapper bien des observations profondes qui ont été la conquête de ses successeurs, en revanche il a évité bien des erreurs systématiques où ils sont tombés. Ainsi fidèle à sa méthode, de rechercher beaucoup plus encore l'origine des choses que leurs caractères actuels, Locke n'a pas manqué de rechercher, quoique très-brièvement, quelle est l'origine des mots, des signes, du langage. Il a reconnu que les matériaux du langage préexistent dans la nature, dans les sons, dans celui de nos organes qui est propre à

en former; mais il a parfaitement compris que, s'il n'y avait pas autre chose que des sons, même des sons articulés, il y aurait les matériaux des signes, il n'y aurait point de signes encore. Il n'y a de signes qu'à une condition, savoir, que l'entendement attache un sens, un sens quelconque à ce son, pour que ce son devienne signe, signe d'une conception intérieure de l'entendement. « On peut, dit Locke (1), dresser les perroquets » et plusieurs autres oiseaux à former des sons » articulés et assez distincts; cependant ces animaux ne sont nullement capables de langage. » Il était donc nécessaire qu'outre les sons arti- » culés, l'homme fût capable de *se servir de ces sons* » *comme signes de ses conceptions intérieures*, et de » les établir comme autant de marques des idées » que nous avons dans l'esprit. » D'où il suit : 1° que les langues ne sont pas filles des sons, c'est-à-dire des organes et des sens, mais de l'intelligence; 2° que l'intelligence n'est pas fille des langues, mais qu'au contraire ce sont les langues qui sont filles de l'intelligence; 3° que la plupart des mots ayant, ainsi que l'a très-bien remarqué Locke, une signification arbitraire, non-seulement les langues sont filles de l'intelligence, mais qu'elles sont même en grande partie filles de la volonté;

(1) Liv. III, chap. I, § 1 et 2.

tandis que, dans le système qui a prévalu et dans l'école de Locke et dans une école tout opposée, on fait venir l'intelligence du langage, ici, sans trop se demander d'où vient le langage, là, en le faisant venir de la sensation et du son, sans se douter qu'il y a un abîme entre le son comme son et le son comme signe, et que ce qui fait le signe c'est le pouvoir de comprendre, c'est-à-dire l'esprit, l'intelligence. Les sons, et les organes qui les perçoivent et les produisent, sont les conditions du langage; son principe est l'intelligence. Ici, du moins, je peux féliciter Locke de n'avoir pas confondu la condition d'un principe avec ce principe lui-même : nous verrons que ses successeurs n'ont pas été aussi sages (1).

Je vais maintenant tirer de l'ensemble de ce troisième livre, et des théories qu'il renferme, un certain nombre de points importants qui me paraissent suspects, ou douteux, ou faux : vous en jugerez.

I. Locke affirme (2) « que les mots tirent leur » première origine d'autres mots qui signifient » des idées sensibles; » c'est-à-dire qu'en dernière analyse tous les mots ont pour racines des mots élémentaires, signes d'idées sensibles.

D'abord, on peut nier la vérité absolue de cette

(1) *Fragments philosophiques*, pages 162-172.
(2) Liv. III, chap. I, § 5.

proposition. Je vais vous donner deux mots, et je vous demanderai de les réduire à des mots primitifs qui expriment des idées sensibles. Prenez le mot *je* ou *moi*. Ce mot, au moins dans toutes les langues qui me sont connues, est irréductible, indécomposable, primitif; et il n'exprime aucune idée sensible, il ne représente rien que le sens que l'intelligence y attache; c'est un pur, un véritable signe, sans nul rapport à aucune idée sensible. Le mot *être* est exactement dans le même cas; il est primitif et tout intellectuel. Je ne sache aucune langue où le mot français *être* soit exprimé par un mot correspondant qui représente une idée sensible; donc il n'est point vrai que toutes les racines du langage soient, en dernière analyse, des signes d'idées sensibles. De plus, quand cela serait vrai, même absolument, ce qui n'est pas, voici seulement ce qu'il faudrait en conclure. L'homme est porté d'abord, par l'action de toutes ses facultés, hors de lui-même et vers le monde extérieur; ce sont les phénomènes du monde extérieur qui le frappent les premiers; ce sont donc ces phénomènes qui reçoivent les premiers noms; les premiers signes sont empruntés aux objets sensibles; ils sont teints en quelque sorte de leurs couleurs. Lorsque ensuite l'homme, en se repliant sur lui-même, atteint plus ou moins distinctement des phénomènes intellectuels, qu'il avait bien entrevus

d'abord, mais confusément, et lorsqu'il veut exprimer ces nouveaux phénomènes de l'âme et de la pensée, l'analogie le porte à rattacher les signes qu'il cherche aux signes qu'il possède déjà, car l'analogie est la loi de toute langue naissante ou développée : de là les métaphores dans lesquelles l'analyse résout la plupart des signes des idées morales les plus abstraites. Mais il ne s'ensuit pas du tout que l'homme ait voulu marquer par là la génération de ses idées; et de ce que les signes de certaines idées sont analogues aux signes de certaines autres, il faut conclure que les uns ont été faits après les autres et sur les autres, et non pas que les idées de tous ces signes soient en elles-mêmes identiques ou analogues. C'est pourtant, Messieurs, d'après ces analogies purement verbales, et qui, je le répète, ne rendent pas compte de tous les phénomènes du langage, que l'école de Locke, se prévalant des rapports des mots entre eux et du caractère sensible de la plupart des racines, a prétendu que, tous les signes dérivant en dernière analyse de signes sensibles, toutes les idées dérivent également d'idées sensibles. C'est là le fond du grand ouvrage de Horne Tooke, qui, pour la grammaire, a développé avec une fidélité hardie le système déjà clairement indiqué dans le § 5 du chapitre 1er du IIIe livre de l'*Essai sur l'entendement humain,* système plus ou moins d'accord

avec l'intervention nécessaire de l'intelligence dans la formation du langage que Locke avait lui-même signalée, et avec la puissance de la réflexion distincte de la sensation dans l'acquisition de nos connaissances. « Une autre chose, dit Locke, qui » nous peut rapprocher un peu plus de l'origine de » toutes nos notions et connaissances, c'est d'ob- » server combien les mots dont nous nous servons » dépendent des idées sensibles, et comment ceux » qu'on emploie pour signifier des actions et des » notions tout à fait éloignées des sens tirent leur » origine de ces mêmes idées sensibles, d'où ils » sont transférés à des significations plus abstru- » ses, pour exprimer des idées qui ne tombent » point sous les sens. Ainsi les mots suivants : » *imaginer, comprendre, adhérer, concevoir, insinuer,* » *dégoûter, trouble, tranquillité,* etc., sont tous em- » pruntés des opérations sensibles, et appliqués à » de certains modes de penser. Le mot *esprit,* dans » sa première signification, c'est le *souffle;* et celui » d'*ange* signifie *messager.* Et je ne doute pas que » si nous pouvions conduire tous les mots jusqu'à » leur source, nous ne trouvassions que, dans » toutes les langues, les mots qu'on emploie pour » signifier des choses qui ne tombent pas sous les » sens ont tiré leur première origine d'idées sen- » sibles; d'où nous pouvons conjecturer quelle » sorte de notions avaient ceux qui, les premiers,

» parlèrent ces langues-là, d'où elles leur venaient
» dans l'esprit, et comment la nature suggéra ino-
» pinément aux hommes l'origine et le principe
» de toutes leurs connaissances... »

II. Autre proposition de Locke : « La significa-
» tion des mots est parfaitement arbitraire (1). »
Moi-même je viens de reconnaître que la plupart
des impositions de mots sont arbitraires, et vien-
nent non-seulement de l'intelligence, mais de la
volonté. Je crois fermement que la plupart des mots
sont conventionnels; mais la question est de sa-
voir si tous les mots le sont; il s'agit de savoir s'il
n'y a absolument pas une seule racine dans le lan-
gage qui emporte avec soi sa signification, qui ait
un sens naturel, qui soit le fondement des con-
ventions ultérieures, au lieu de venir de ces con-
ventions. C'est une grande question que Locke a
tranchée d'un seul mot, et que toute son école a
regardée comme définitivement résolue : elle ne
l'a pas même agitée. En tous cas, lors même que
j'accorderais (ce que je ne puis accorder d'une ma-
nière absolue) que tous les mots sont arbitraires,
je réserverais les lois du rapport des mots entre
eux. Une langue n'est pas une simple collection
de mots isolés; c'est le système des rapports de
toute espèce de mots entre eux. Ces rapports si

(1) Liv. III, chap. II, § 8.

divers se ramènent à des rapports invariables, qui constituent le fond de chaque langue, sa grammaire, la partie commune et identique des langues, c'est-à-dire la grammaire générale, laquelle a ses lois, ses lois nécessaires, qui dérivent de la nature même de l'esprit humain. Or, chose remarquable, dans le livre sur les mots, qui comprend tout un volume dans la traduction de Coste, Locke traite sans cesse des mots, jamais de leurs rapports, jamais de la syntaxe, jamais du fond véritable des langues; il y a une foule de réflexions particulières, ingénieuses; pas de théorie, pas de véritable grammaire. C'est l'école de Locke qui a converti les remarques isolées du maître en un système grammatical vrai ou faux, que nous rencontrerons un jour.

III. Mais voici une proposition tout autrement importante. Locke déclare expressément que ce qu'on appelle général et universel est un ouvrage de l'entendement, et que l'essence réelle n'est pas autre chose que l'essence nominale. Liv. III, chap. III, § 2 : « Ce qu'on appelle général et universel » n'appartient pas à l'existence réelle des choses; » mais c'est un ouvrage de l'entendement qu'il » fait pour son propre usage, et qui se rapporte » uniquement aux signes. » Vous le voyez, c'est le fond même du nominalisme. Il importe donc d'examiner, quoique succinctement, cette propo-

sition, qui est devenue dans l'école de Locke un principe incontesté, un préjugé placé au-dessus de la discussion.

J'aperçois un livre, un autre livre, un autre livre encore; je néglige par l'abstraction leurs différences de position, de grandeur, de forme, de couleur; je m'attache à leurs rapports de ressemblance qu'il est inutile d'énumérer, et j'arrive par les procédés connus à l'idée générale de livre; et cette idée générale est exprimée pour moi par le mot livre. Or, qu'y a-t-il sous ce mot? Ceci, Messieurs, ni plus ni moins : 1° la supposition qu'entre les différents objets placés sous mes yeux il y a, outre les différences qui les séparent, des ressemblances, des qualités communes, sans quoi aucune généralisation ne serait possible; 2° la supposition qu'il s'est trouvé un esprit capable de reconnaître ces qualités communes; 3° enfin, la supposition qu'il y a des objets réellement existants, des livres réels, sujets de ces qualités communes. Le mot livre représente tout cela : différents livres existant dans la nature, des qualités communes entre ces différents livres, et un esprit capable de réunir ces qualités communes et de les élever à leur idée générale. Mais indépendamment de ces livres divers et réels, de leurs qualités communes et de l'esprit qui les conçoit, le mot livre exprime-t-il, représente-t-il quelque chose d'existant qui

ne soit ni tel ni tel livre, mais le livre en soi? Non, certes. Donc le mot livre n'est qu'un mot, un pur mot, qui n'a point de type spécial, d'objet réel existant dans la nature : il est donc certain que l'essence générale du livre se confond avec son essence nominale, que l'être du livre n'est qu'un mot ; et ici je suis tout à fait de l'avis de Locke et du nominalisme.

Mais n'y a-t-il pas d'autres idées générales? Examinons : j'aperçois un corps, et à l'instant même mon esprit ne peut pas ne pas supposer qu'il est dans un certain espace particulier, qui est le lieu de ce corps particulier. J'aperçois un autre corps, et mon esprit ne peut pas ne pas croire que cet autre corps particulier est aussi dans un espace particulier; et ainsi j'arrive, et j'arrive bientôt, vous l'avez vu, sans avoir besoin de passer par une longue suite d'expériences, à l'idée générale de l'espace. Reste à savoir si cette idée générale d'espace est exactement la même que l'idée générale de livre, et si le mot espace ne signifie rien de plus que le mot livre. Consultons l'esprit humain, et la vérité des faits intérieurs. C'est un fait incontestable que, lorsque vous parlez du livre en général, nul de vous n'ajoute à l'idée de livre celle d'une existence réelle. Au contraire, je demande si, lorsque vous parlez de l'espace en général, vous ajoutez ou n'ajoutez pas à cette idée la croyance à la

réalité de l'espace? Je vous demande s'il en est de l'espace comme du livre ; si vous croyez, par exemple, qu'il n'y a hors de vous que des espaces particuliers, qu'il n'y a pas un espace universel capable d'embrasser tous les corps possibles, un espace un et identique à lui-même, dont les différents espaces particuliers ne sont que des portions et des mesures arbitraires? Il est certain que quand vous parlez de l'espace vous avez la conviction qu'il y a hors de vous quelque chose qui est l'espace, comme, lorsque vous parlez du temps, vous avez la conviction qu'il y a hors de vous quelque chose qui est le temps, lors même que vous ne connaissez ni la nature intégrante du temps, ni celle de l'espace. Les différents temps, les différents espaces ne sont pas, Messieurs, les éléments constitutifs de l'espace et du temps ; le temps et l'espace ne sont pas seulement pour vous la collection de ces différents temps et de ces différents espaces. Mais vous croyez que l'espace et le temps sont par eux-mêmes, et que ce ne sont pas deux ou trois espaces, deux ou trois siècles qui constituent l'espace et le temps ; car tout ce qui est emprunté à l'expérience, soit en matière d'espace, soit en matière de temps, est fini, et le caractère de l'espace et du temps est pour vous d'être infini, d'être sans commencement et sans fin : le temps se résout dans l'éternité, comme l'espace dans l'immensité. En un mot, une

croyance invincible de la réalité du temps et de l'espace est attachée pour vous à l'idée générale de temps et d'espace. Voilà ce que croit l'esprit humain ; voilà ce qui est attesté par la conscience. Ici le phénomène est précisément inverse de celui que je vous signalais tout à l'heure ; et tandis que l'idée générale de livre ne suppose dans la pensée aucune conviction de l'existence de quelque chose qui soit le livre, ici, au contraire, à l'idée générale de temps et d'espace est attachée la conviction invincible de la réalité de quelque chose qui est l'espace et le temps. Sans aucun doute, le mot espace est un pur mot comme celui de livre; mais ce mot emporte avec lui la supposition d'une chose, de quelque chose de réel en soi : là, Messieurs, est la racine et la raison du réalisme.

Le nominalisme pense que les idées générales ne sont que des mots; le réalisme pense que les idées générales supposent quelque chose de réel : des deux côtés égale vérité, égale erreur. Oui, sans doute, il y a un très-grand nombre d'idées générales qui sont purement collectives, et qui ne représentent rien autre chose que les qualités communes des objets, sans impliquer aucune existence; et en ce sens le nominalisme a raison. Mais il est certain aussi qu'il y a des idées générales qui impliquent la supposition de l'existence réelle de leur objet : le réalisme s'appuie sur cette base,

qui est incontestable. Voici maintenant le tort du nominalisme et du réalisme. La force du réalisme réside dans les idées générales qui impliquent invinciblement l'existence extérieure de leurs objets; ce sont, vous le savez, les idées générales, universelles et nécessaires; il part de là; mais dans le cercle de ces idées supérieures il attire et enveloppe les idées qui sont purement collectives et relatives, nées de l'abstraction et du langage. Ce qu'il avait le droit d'affirmer des unes, il l'affirme aussi des autres. Il avait raison sur un point; il veut avoir raison d'une manière absolue et exclusive : là est son tort. De son côté, le nominalisme, parce qu'il démontre avec évidence qu'il y a beaucoup d'idées générales qui ne sont que des idées collectives, relatives, et de purs mots, en conclut que toutes les idées générales ne sont que des idées générales, collectives et relatives, de purs signes. L'un convertit les choses en mots, l'autre convertit les mots en choses. Tous deux ont raison au point de départ; tous deux s'égarent dans la conclusion par leurs prétentions excessives et absolues. En général, l'école sensualiste est nominaliste, et l'école idéaliste est réaliste. Encore une fois, des deux côtés toujours de l'incomplet et de l'exclusif; moitié vérité et moitié erreur.

IV. Je termine par vous signaler une proposition de Locke, ou plutôt une autre tendance du

troisième livre de l'*Essai sur l'entendement humain*, qu'il importe de resserrer dans de justes limites. Partout Locke attribue aux mots (1) la plus grande partie de nos erreurs; et si vous commentez le maître par les élèves, vous trouverez dans tous les écrivains de l'école de Locke que toutes les disputes sont des disputes de mots; qu'une science n'est qu'une langue (ce qui est vrai si les idées générales ne sont que des mots), et par conséquent qu'une langue bien faite est une science bien faite. Je m'inscris en faux contre ce qu'il y a d'exagéré dans ces assertions. Nul doute que les mots n'aient une grande influence; nul doute qu'ils ne soient pour beaucoup dans nos erreurs, et qu'il ne faille s'appliquer à se faire la meilleure langue possible. Qui le conteste? Mais la question est de savoir si toute erreur dérive du langage, et si une science n'est qu'une langue bien faite. Non, Messieurs; les causes de nos erreurs sont très-diverses; elles sont et plus étendues et plus profondes. La légèreté, la présomption, la paresse, la précipitation, l'orgueil, mille et mille causes morales influent sur nos jugements, indépendamment de leurs signes extérieurs. A part même toutes ces causes morales, l'entendement humain n'a qu'une puissance limitée; il est capable de la

(1) Liv. III, chap. II, § 1; liv. IV passim.

vérité, et il est capable aussi de l'erreur : les vices du langage peuvent s'ajouter à ces causes naturelles et les aggraver, mais ils ne les constituent pas. Si vous y regardez de près, vous verrez que la plupart des disputes, qui semblent d'abord des disputes de mots, sont au fond des disputes de choses. L'humanité est trop sérieuse pour s'émouvoir, et verser souvent le plus pur de son sang, pour des querelles verbales. Les guerres ne roulent pas sur des disputes de mots : j'en dis autant des autres querelles, des querelles théologiques et des querelles scientifiques, dont on méconnaît la profondeur et l'importance quand on les résout en de pures logomachies. Assurément toute science doit rechercher une langue bien faite ; mais c'est prendre l'effet pour la cause, que de supposer qu'il y a des sciences bien faites parce qu'il y a des langues bien faites. Le contraire est vrai : les sciences ont des langues bien faites quand elles sont elles-mêmes bien faites. Les mathématiques, la physique, la chimie, sont des sciences très-bien faites, et elles ont des langues bien faites. Pourquoi, Messieurs ? Parce que dans les mathématiques les idées ont été parfaitement déterminées ; la simplicité, la rigueur et la précision des idées ont enfanté et enfantent nécessairement la rigueur, la précision et la simplicité des signes. Il implique

que des idées précises s'expriment dans un langage confus; ou si dans l'enfance d'une langue il en était ainsi quelque temps, bientôt la précision, la rigueur et la fixité des idées réformeraient le vague et l'obscurité du langage. L'excellence des sciences physique et chimique vient évidemment d'expériences bien faites. Les faits ayant été observés avec précision et décrits avec fidélité, le raisonnement a pu s'appuyer sur ces faits avec certitude, et en tirer des conséquences et des applications légitimes. De là est sorti et devait sortir un bon système de signes. Faites la supposition contraire ; supposez des expériences mal faites : plus le raisonnement qui se fondera sur ces fausses données sera sévère, plus il en tirera d'erreurs, plus il donnera à l'erreur de portée et d'étendue. Supposez que les théories qui résultent de ces expériences imparfaites et vicieuses soient représentées par les signes les plus simples, les plus analogues, les mieux déterminés ; qu'importera, Messieurs, la bonté des signes, si ce qui est caché sous ce langage excellent est une chimère ou une erreur? Prenez la médecine. On se plaint qu'elle soit si peu avancée. Que croyez-vous qu'il faille faire pour la tirer des régions de l'hypothèse, et l'élever enfin au rang d'une science? Croyez-vous que ce soit d'abord par une langue bien faite que vous reformerez la

physiologie et la médecine? ou ne pensez-vous pas que le vrai remède est l'expérience, et avec l'expérience l'emploi sévère du raisonnement? Un bon système de signes viendra de lui-même ensuite; il ne pourrait venir antérieurement, ou il viendrait inutilement. Il en est de même de la philosophie. On a répété sans cesse que l'artifice de l'esprit humain est tout entier dans celui du langage, et que la philosophie serait finie le jour où le langage philosophique serait achevé; et on est parti de là pour arranger une certaine langue philosophique plus ou moins claire, facile, élégante, et on a cru que la philosophie était achevée. Elle ne l'était pas; elle était loin de l'être. Ce préjugé l'a retardée même, en éloignant l'expérience. La science philosophique, comme toute science d'observation et de raisonnement, vit d'observations bien faites et de raisonnements rigoureux. C'est là, et non pas ailleurs, qu'est tout l'avenir de la philosophie.

VINGT-UNIÈME LEÇON.

Examen du quatrième livre de l'*Essai sur l'entendement humain*, sur la connaissance. — Que la connaissance, selon Locke, roule, 1° sur des idées; 2° sur des idées en tant que conformes à leurs objets. — Que la conformité ou la non-conformité des idées avec leurs objets, comme fondement du vrai ou du faux dans la connaissance, n'est pas une simple métaphore dans Locke, mais une véritable théorie. —Examen de la théorie des idées, 1° par rapport au monde extérieur, aux qualités secondes, aux qualités premières, au *substratum* de ces qualités, à l'espace, au temps, etc.; 2° par rapport au monde spirituel. — Appel à la révélation. Paralogisme de Locke.

Messieurs,

Étant données toutes les idées qui sont dans l'entendement humain, leur origine, leur génération, leur mécanisme et leurs caractères; étant donnés les signes par lesquels on les exprime, on les répand et on les développe, il s'agit de rechercher ce que l'homme fait de ces idées, quelles connaissances il en tire, quelle est la portée de ces connaissances, et quelles sont leurs limites. Tel est le sujet du quatrième livre de l'*Essai sur l'entendement humain* : il traite de la connaissance, c'est-

à-dire non plus seulement des idées prises en elles-mêmes, mais par rapport à leurs objets, par rapport aux êtres; car la connaissance, à son degré le plus humble comme dans son vol le plus élevé, va jusque là; elle atteint évidemment et Dieu, et les corps, et nous-mêmes. Or, ici se présente, dès l'entrée, une question préjudicielle. La connaissance s'étend aux êtres, le fait est incontestable; mais comment ce fait a-t-il lieu? Comment, parti des idées qui sont en lui, l'entendement atteint-il les êtres qui sont hors de lui? Quel pont y a-t-il entre la faculté de connaître, qui est en nous, et les objets de la connaissance, qui sont hors de nous? Lorsque nous serons arrivés sur l'autre rive, nous aviserons quelle route nous devons prendre et jusqu'où nous pouvons aller; mais d'abord il faut savoir comment se fait le passage. Avant d'entrer dans l'ontologie, il faut savoir comment on va de la psychologie à l'ontologie, quel est le fondement, et le fondement légitime, de la connaissance. C'est cette question préliminaire que nous imposerons d'abord à Locke.

Le quatrième livre de l'*Essai sur l'entendement humain* commence par reconnaître que toute connaissance roule sur des idées.

Liv. IV. *De la connaissance*. Chap. 1er. *De la connaissance en général*, § 1er. « Puisque l'esprit n'a » d'autre objet de ses pensées et de ses raisonne-

» ments que ses propres idées, qui sont la seule
» chose qu'il contemple et qu'il puisse contem-
» pler, il est évident que ce n'est que sur nos
» idées que roule toute notre connaissance. »

Or, vous l'avez vu, Locke reconnaît, et avec raison, que les idées en elles-mêmes sont toujours vraies. Il est toujours vrai que nous avons l'idée que nous avons, qui est actuellement sous l'œil de la conscience : que cette idée soit une chimère, une fée, un centaure, toujours est-il que nous l'avons, et, sous ce rapport, l'idée ne peut pas être fausse, elle ne peut pas ne pas être vraie, ou plutôt, à la rigueur, elle n'est ni fausse ni vraie. Où peut donc commencer l'erreur, et en quoi réside la vérité? L'une et l'autre évidemment ne réside et ne peut résider que dans cette supposition de l'esprit, que cette idée se rapporte ou ne se rapporte pas à un objet, à tel ou tel objet réellement existant dans la nature. C'est dans ce rapport que gît la vérité ou l'erreur dans la connaissance humaine. Si ce rapport peut être saisi, la connaissance humaine est possible; si ce rapport ne peut pas être saisi, la connaissance humaine est impossible. Maintenant, en supposant que ce rapport soit possible, quel est-il, et en quoi consiste-t-il? C'est sur ce point qu'il s'agit d'interroger Locke avec précision et sévérité, car c'est là que doit être le fond de la théorie du vrai et du faux dans la connais-

sance humaine, c'est-à-dire le fond même du quatrième livre que nous avons à examiner.

Dans toute l'étendue de ce quatrième livre, comme à la fin du second, Locke déclare expressément que le vrai ou le faux dans les idées, sur lesquelles roule toute connaissance, consiste dans la supposition d'un rapport entre ces idées et leur objet; et partout encore il déclare expressément que ce rapport est et ne peut être qu'un rapport de conformité ou de non-conformité. L'idée, sur laquelle ne tombe, à proprement parler, ni l'erreur ni la vérité, est conforme à son objet, ou elle n'y est pas conforme. Si elle y est conforme, la connaissance non-seulement est possible, mais elle est vraie, car elle porte sur une idée vraie, sur une idée conforme à son objet; ou l'idée n'est pas conforme à son objet, et alors l'idée est fausse, et la connaissance qui en dérive l'est également. C'est, Messieurs, ce que l'on trouve d'un bout à l'autre du quatrième livre de l'*Essai sur l'entendement humain* sur la connaissance; c'est ce qu'on trouve à chaque pas dans les six derniers chapitres du second livre, où Locke traite des vraies et des fausses idées.

Livre II, chap. II, § 4. « Toutes les fois que l'es-
» prit rapporte quelqu'une de ces idées à un
» objet qui lui est extérieur, elles peuvent être
» nommées vraies ou fausses, parce que, dans ce

» rapport, l'esprit fait une supposition tacite de
» leur conformité avec cet objet. »

Liv. IV, chap. IV, § 3. « Il est évident que l'es-
» prit ne connaît pas les choses immédiatement,
» mais seulement par l'intervention des idées
» qu'il en a ; et, par conséquent, notre connais-
» sance n'est vraie qu'autant qu'il y a de la con-
» formité entre nos idées et leurs objets. »

Ces deux passages sont positifs ; ils réduisent nettement la question du vrai et du faux dans la connaissance à la question de la conformité ou de la non-conformité des idées avec leurs objets.

Mais cette nécessité de la conformité d'une idée avec son objet, pour être vraie, est-elle, dans Locke, une véritable théorie philosophique, ou n'est-ce qu'une simple manière de parler, une métaphore plus ou moins heureuse? D'abord, si c'est une métaphore, je demande qu'on me dise quelle est donc la théorie réelle cachée sous cette métaphore, et dans quel endroit de Locke se trouve exprimée une seule fois cette théorie. Nulle part je ne trouve que la métaphore elle-même. Ensuite, si, même dans l'absence complète de toute autre théorie, les deux passages que je viens de citer ne suffisaient pas pour établir que la nécessité de la conformité de l'idée à son objet, pour constituer la vérité, n'est pas une métaphore, mais une théorie expresse, je pourrais ap-

porter ici une multitude d'autres passages qui ne laissent aucun doute à cet égard. Ainsi, lorsqu'à la fin du second livre, Locke traite des idées comme réelles ou chimériques, comme complètes ou incomplètes, il se fonde sur sa théorie de la conformité ou de la non-conformité des idées avec leurs objets.

Liv. II, chap. XXX, § 1er. *Les idées réelles sont conformes à leurs archétypes.* « Premièrement, par » idées réelles j'entends celles qui ont un fon- » dement dans la nature, qui sont conformes à » des êtres réels, à l'existence des choses, ou à » leurs archétypes ; et j'appelle idées fantastiques » ou chimériques celles qui n'ont point de fon- » dement dans la nature, ni aucune conformité » avec la réalité des choses auxquelles elles se » rapportent tacitement comme à leurs arché- » types. »

Maintenant qu'est-ce qu'une idée complète ou incomplète? Une idée complète sera celle qui sera complétement conforme à son archétype; une idée incomplète, celle qui n'y sera conforme qu'en partie.

Liv. II, chap. XXXI, § 1er. « J'appelle idées com- » plètes celles qui représentent parfaitement les » originaux d'où l'esprit suppose qu'elles sont » tirées. »

Ainsi la théorie des idées complètes ou incom-

plètes repose sur la théorie des idées réelles et chimériques, laquelle repose sur la théorie des idées vraies ou fausses, laquelle est tout entière dans la théorie de la conformité de l'idée à l'objet. Ce point est d'une telle importance, que, pour ôter toute incertitude, je veux encore vous lire un passage où Locke se pose à lui-même le problème; et la manière précise dont il le pose exclut toute ambiguïté dans la solution qu'il en donne.

Liv. IV, chap. IV, § 3. « Quel sera notre critérium, et comment l'esprit, qui n'aperçoit rien que ses propres idées, connaîtra-t-il qu'elles conviennent avec les choses elles-mêmes? Quoique cela ne soit pas exempt de difficulté, je crois pourtant qu'il y a deux sortes d'idées dont nous pouvons être assurés qu'elles sont conformes aux choses... »

§ 4. « Les idées simples ont toute la conformité à quoi elles sont destinées, ou que notre état exige; car elles nous représentent les choses sous les apparences qu'elles sont propres à produire en nous. » Et plus bas : « Cette conformité suffit pour nous donner une connaissance réelle. »

Il est impossible de s'expliquer plus catégoriquement. Ce n'est donc pas une manière de parler, une métaphore jetée en passant; c'est toute une

théorie, tout un système : examinons-le sérieusement.

Voilà donc la vérité et l'erreur, la réalité et la chimère résolues dans la représentation ou la non-représentation de l'objet par l'idée, dans la conformité ou la non-conformité de l'idée à l'objet. Il y a connaissance, à cette condition, et à cette condition seule, que l'idée représente son objet, lui soit conforme. Mais à quelle condition une idée représente-t-elle son objet, lui est-elle conforme? A cette condition que cette idée lui ressemble, que cette idée soit avec son objet dans le rapport d'une copie à l'original. Pesez la valeur des mots : la conformité d'une idée à son objet ne peut signifier autre chose, sinon la ressemblance de cette idée prise comme copie, avec l'objet pris comme original. C'est bien ce qu'exprime Locke par le mot d'archétypes, dont il se sert pour désigner les objets des idées. Or, si la conformité de l'idée à l'objet n'est que la ressemblance de la copie avec l'original, avec son archétype, je dis que, dans ce cas, l'idée est prise uniquement comme une image. Il faut évidemment que l'idée soit une image, pour pouvoir ressembler positivement à quelque chose, pour pouvoir représenter quelque chose. Voilà donc l'idée représentative réduite à une image. Maintenant regardez-y de près, et vous verrez que toute image

implique quelque chose de matériel. Conçoit-on ce que c'est qu'une image de quelque chose d'immatériel ? Toute image est nécessairement sensible et matérielle, ou ce n'est qu'une métaphore, supposition que nous avons écartée. Ainsi, en dernière analyse, dire qu'il y a connaissance si l'idée est conforme à son objet, et qu'aucune connaissance n'est possible qu'à cette condition, c'est prétendre qu'il n'y a connaissance qu'à cette condition que l'idée d'une chose soit l'image de cette chose, c'est-à-dire son image matérielle. Toute la connaissance est donc engagée dans la question suivante : Avons-nous des êtres des idées qui nous les représentent, qui leur ressemblent, qui en soient les images, qui en soient les images matérielles? ou n'avons-nous pas de pareilles images ? Si oui, la connaissance est possible ; si non, elle est impossible. Or, en fait, la connaissance humaine embrasse et le monde extérieur, et l'âme, et Dieu. Si donc la connaissance de ces objets est possible et réelle, elle ne l'est qu'à la condition précitée, savoir, que nous avons de ces êtres des idées qui leur sont conformes, des idées qui les représentent, qui leur ressemblent, qui en sont des images, et, encore une fois, des images matérielles. Avons-nous ou n'avons-nous pas de Dieu, de l'âme, du monde extérieur, des idées-images, des images matérielles? telle est la ques-

tion. Appliquons-la d'abord au monde extérieur; c'est là surtout que la théorie de Locke paraît admissible; voyons quelle est sur ce terrain même sa solidité et sa valeur.

L'idée du monde extérieur, c'est l'idée des corps. Les corps ne nous sont connus que par leurs qualités. Ces qualités sont premières ou secondes. On entend, vous le savez, par les qualités secondes des corps, celles qui pourraient n'être pas, sans que le corps cessât d'être; par exemple, les qualités dont nous acquérons l'idée par le sens de l'odorat, par le sens de l'ouïe, par le sens du goût, par tous les sens, excepté celui du toucher, incontestablement, et peut-être aussi celui de la vue. Les qualités premières des corps sont celles qui nous sont données comme les attributs fondamentaux des corps, sans lesquels les corps n'existeraient pas pour nous. La qualité première par excellence est la solidité, qui implique plus ou moins l'étendue, laquelle implique directement la forme. Nous avons la conviction que tout corps est solide, étendu, qu'il a des formes. Nous sommes convaincus encore que les corps ont la propriété de causer en nous ces modifications particulières qu'on appelle la saveur, le son, l'odeur, peut-être même cette modification qu'on appelle la couleur. Locke tombe d'accord de tout cela, et c'est lui qui a beaucoup contribué à répandre dans la science la distinction

des qualités premières et des qualités secondes des corps, qu'il ne s'agit pas ici d'approfondir davantage. Voici maintenant comment il rend compte de l'acquisition des idées des qualités premières et des qualités secondes :

Livre II, chap. VIII, § 11. *Comment les premières qualités produisent des idées en nous.*

« Ce que l'on doit considérer après cela, c'est la » manière dont les corps produisent des idées en » nous. Il est visible, du moins autant que nous » pouvons le concevoir, que c'est uniquement par » impulsion. »

§ 12. « Si donc les objets extérieurs ne s'unis- » sent pas immédiatement à l'âme lorsqu'ils y ex- » citent des idées, et que cependant nous aper- » cevions ces qualités originales dans ceux de ces » objets qui viennent à tomber sous nos sens, il est » visible qu'il doit y avoir, dans les objets exté- » rieurs, un certain mouvement qui, agissant sur » certaines parties de notre corps, soit continué, » par le moyen des nerfs ou des esprits animaux, » jusqu'au cerveau ou au siége de nos sensations, » pour exciter là, dans notre esprit, les idées par- » ticulières que nous avons de ces premières qua- » lités. Ainsi, puisque l'étendue, la figure, le nom- » bre et le mouvement des corps qui sont d'une » grosseur propre à frapper nos yeux, peuvent être » aperçus par la vue à une certaine distance, il

» est évident que certains petits corps impercep-
» tibles doivent venir de l'objet que nous regar-
» dons jusqu'aux yeux, et par là communiquer
» au cerveau certains mouvements qui produisent
» en nous les idées que nous avons de ces diffé-
» rentes qualités. »

§ 13. *Comment les secondes qualités excitent en nous des idées.* — « Nous pouvons concevoir par le
» même moyen comment les idées des secondes
» qualités sont produites en nous, je veux dire par
» l'action de quelques particules insensibles sur
» les organes de nos sens. Car il est évident qu'il
» y a un grand amas de corps dont chacun est si
» petit que nous ne pouvons en découvrir, par
» aucun de nos sens, la grosseur, la figure et le
» mouvement, comme il paraît par les particules
» de l'air et de l'eau, et par d'autres beaucoup plus
» déliées que celles de l'air et de l'eau, et qui peut-
» être le sont beaucoup plus que les particules de
» l'air ou de l'eau ne le sont en comparaison du
» poids, et de quelque autre grain encore plus
» gros. Cela étant, nous sommes en droit de sup-
» poser que ces sortes de particules, différentes en
» mouvement, en figure, en grosseur et en nombre,
» venant à frapper les différents organes de nos
» sens, produisent en nous ces différentes sensa-
» tions que nous causent les couleurs et les odeurs
» des corps; qu'une violette, par exemple, produit

» en nous les idées de la couleur bleuâtre et de
» la douce odeur de cette fleur, par l'impulsion
» de ces sortes de particules insensibles, d'une
» figure et d'une grosseur particulière, qui, diver-
» sement agitées, viennent à frapper les organes
» de la vue et de l'odorat. Car il n'est pas plus dif-
» ficile de concevoir que Dieu peut attacher de
» telles idées à des mouvements avec lesquels
» elles n'ont aucune ressemblance, qu'il est dif-
» ficile de concevoir qu'il a attaché l'idée de la
» douleur au mouvement d'un morceau de fer qui
» divise notre chair, auquel mouvement la dou-
» leur ne ressemble en aucune manière. »

§ 14. « Ce que je viens de dire des couleurs
» et des odeurs peut s'appliquer aussi aux sons,
» aux saveurs, et à toutes les autres qualités sen-
» sibles. . . . »

Si vous remontez au principe, mal démêlé et mal exposé dans Locke, de toute cette théorie, vous trouverez qu'elle repose en dernière analyse sur cette supposition, que, comme les corps n'agissent l'un sur l'autre que par le contact, et par conséquent par impulsion, de même l'esprit ne peut être en rapport avec les choses corporelles qu'à cette condition qu'il y ait contact entre l'esprit et le corps, et par conséquent qu'autant qu'il y aura impulsion de l'un sur l'autre. Or, dans les idées sensibles, qui sont involontaires, et où, se-

lon Locke, l'esprit est passif, l'impulsion doit venir des corps sur l'esprit, et non de l'esprit sur les corps ; et le contact ne peut avoir lieu directement, mais indirectement, par le moyen des particules. Ainsi la nécessité du contact entraîne celle des particules, qui, émises par les corps, s'introduisent par les organes dans le cerveau, et de là introduisent dans l'âme ce qu'on appelle des idées sensibles. Toute la théorie part de la nécessité d'un contact, et vient aboutir à des particules intermédiaires et à leur action. Ces particules sont, en d'autres termes, les espèces sensibles de la scholastique péripatéticienne, dont la physique moderne a fait justice. Il n'est plus question aujourd'hui des espèces sonores, visibles, tangibles, etc.; il ne peut donc plus être question de leur émission, ni par conséquent encore du principe qui les avait engendrées, savoir, la nécessité du contact et de l'impulsion, comme condition de l'acquisition des idées sensibles. Tout ceci n'est plus aujourd'hui qu'une hypothèse abandonnée, sur laquelle il serait superflu de s'arrêter. Les idées sensibles ainsi formées, une fois obtenues à cette condition, qui est une chimère, voici en quoi ces idées diffèrent les unes des autres.

Selon Locke, les idées que nous avons des qualités premières de la matière ont cela de propre qu'elles ressemblent à leur objet ; tandis que les

idées que nous avons des qualités secondes de la matière ont cela de propre qu'elles ne ressemblent pas à leurs objets.

Livre II, chapitre VIII, § 15. « Les idées des » premières qualités ressemblent à ces qualités, » et celles des secondes ne leur ressemblent en » aucune manière. »

Les idées des qualités secondes ne ressemblent point à ces qualités ; fort bien : j'en conclus tout de suite, selon la théorie de Locke, que les idées des qualités secondes sont de pures chimères, et que nous n'avons de ces qualités aucune connaissance. En effet, rappelez-vous que toute connaissance, selon Locke, repose sur les idées, et qu'il n'y a connaissance qu'autant que l'idée ressemble à son objet ; or, de l'aveu même de Locke, les idées des qualités secondes ne ressemblent point à ces qualités ; donc ces idées ne renferment aucune connaissance. Qu'on ne dise pas qu'en effet nous n'avons des qualités secondes des corps qu'une connaissance incomplète. Si Locke n'eût voulu dire que cela, il aurait dû dire, selon sa théorie générale, que les idées des qualités secondes ne représentent qu'incomplétement leurs objets; mais il dit qu'elles ne les représentent d'aucune façon. Donc elles ne renferment pas même la connaissance la plus imparfaite, elles ne renferment aucune connaissance ; ce sont de pures chimères, comme les idées

de fées, de centaures, etc. La conséquence est forcée dans la théorie de Locke. Mais cette conséquence, Messieurs, est-elle d'accord avec les faits qu'il s'agit d'expliquer, et non de détruire? En fait, est-il vrai que nous n'ayons aucune connaissance des qualités secondes des corps? Loin de là, les qualités secondes des corps, l'odeur, le son, la saveur et la couleur, sont pour nous dans les corps des propriétés très-réelles, auxquelles nous attribuons la puissance d'exciter en nous certaines modifications ou sensations. Nous n'avons pas seulement la conscience de ces sensations, mais nous croyons qu'elles ont des causes, et que ces causes sont dans les corps. Comme nous pourrions concevoir les corps indépendamment de ces causes ou puissances ou propriétés ou qualités, nous appelons ces qualités des qualités secondaires; nous ne les connaissons qu'en tant que causes de nos sensations, dans l'ignorance de leur essence intime; j'en conviens : mais enfin nous les connaissons dans cette mesure, et c'est encore là une connaissance réelle qui se trouve incontestablement dans tous les hommes. Or, n'oubliez pas que, selon la théorie de Locke, la connaissance est toujours à cette condition que l'idée, sur laquelle roule la connaissance, représentera son objet. Vous avez incontestablement l'idée des qualités secondaires des corps en tant que causes de plu-

sieurs de vos sensations. Eh bien! cette idée que vous avez tous, et sur laquelle est fondée presque toute votre conduite et la vie humaine tout entière, elle n'est vraie, elle ne fonde une connaissance légitime qu'à la condition qu'elle sera conforme à son objet, aux causes de vos sensations, aux qualités secondaires des corps. Et quand je dis qu'elle leur sera conforme, rappelez-vous bien que la condition de la conformité n'est pas moins que celle de la ressemblance, que la condition de la ressemblance n'est pas moins que la condition d'être une image, et que la condition de toute image n'est pas moins que la condition d'être une image sensible et matérielle; car il n'y a pas d'image immatérielle. La question se réduit donc à savoir si vous avez ou non l'image matérielle des qualités secondaires des corps, c'est-à-dire de ces propriétés des corps qui causent en vous les sensations de la couleur, du son, de la saveur et de l'odeur. Voyez donc quelle peut être l'image matérielle d'une cause. Une cause, en tant que cause (et les propriétés ou qualités secondes des corps ne sont pas autre chose) n'a point de forme, n'a point de couleur; par conséquent quelle image matérielle peut-on s'en faire? Une cause, quelle qu'elle soit, que vous la placiez dans l'âme ou dans ce qu'on appelle la matière, est toujours une cause, n'est jamais qu'une cause; et en tant que cause, elle ne

tombe ni sous la main ni sous l'œil, elle ne tombe sous aucun sens : c'est donc quelque chose dont vous ne pouvez pas avoir une idée sensible à la rigueur, une idée-image, une image matérielle. Donc, puisque vous n'avez pas et ne pouvez pas avoir l'image d'une cause, et que les qualités secondaires des corps ne vous sont données que comme des causes, il s'ensuit que vous ne devez avoir aucune idée vraie, aucune connaissance légitime des qualités secondes des corps ; il s'ensuit même à la rigueur que vous n'en pouvez avoir aucune connaissance légitime ou illégitime, et que ces qualités doivent être pour vous comme si elles n'étaient pas, puisque vous n'avez pu les atteindre, selon la théorie de Locke, que par les images plus ou moins fidèles que vous vous en faites, images qui vous manquent ici absolument. La négation des qualités secondes des corps, tel est donc le résultat inévitable de la théorie que toute idée doit représenter son objet pour être vraie. Ce résultat est inévitable ; cependant l'expérience le dément, et, en le démentant, elle en réfute le principe. Les idées des qualités secondes ne ressemblent en aucune façon à leurs objets, et pourtant elles contiennent une connaissance certaine : donc il n'est pas vrai que toute connaissance suppose la ressemblance de l'idée et de son objet.

La théorie de Locke échoue sur les qualités se-

condes des corps ; voyons si elle sera plus heureuse sur les qualités premières.

La solidité est la qualité primaire par excellence. La solidité avec ses degrés et ses nuances, la dureté ou la mollesse, l'impénétrabilité ou la pénétrabilité, enveloppe l'étendue, laquelle renferme la grandeur et la forme : ce sont là à peu près les qualités premières des corps. Locke déclare expressément que les idées des qualités primaires ressemblent à ces qualités ; c'est là leur titre de légitimité à ses yeux. Cette théorie semble vraie sur un point, en ce qui regarde la forme. En effet, la forme des objets, qui tient à l'étendue, laquelle tient à la solidité, se peint sur la rétine. L'expérience l'atteste, et la conformité de ces images à leurs objets semble bien le fondement de la vérité des idées que nous nous faisons de la forme des objets ; mais ce n'est là qu'un faux semblant.

Si la ressemblance de l'image sur la rétine à la forme de l'objet extérieur est le fondement de la connaissance de la forme de cet objet, il s'ensuit que cette connaissance ne peut être acquise, et n'a jamais pu être acquise qu'aux conditions suivantes:

1° Que nous sachions qu'une image quelconque est sur la rétine.

2° Que par quelque procédé, comparant l'image sur la rétine à l'objet extérieur, nous trouvions en effet l'image qui est sur la rétine semblable à

l'objet, quant à la forme; alors, et seulement alors, dans la théorie de Locke, nous serons certains que l'idée que nous avons de la forme de cet objet est vraie, et notre connaissance, à cet égard, exacte.

Toutes ces conditions sont nécessaires; mais, en réalité, s'accomplissent-elles dans le fait de la connaissance des formes des objets extérieurs? Nullement. D'abord la connaissance de l'image sur la rétine est une acquisition très-ultérieure de l'expérience et de la physiologie. Les premiers hommes qui ont cru qu'il y avait devant eux des corps figurés ne savaient pas le moins du monde qu'il y avait des images sur leur rétine. Ils étaient bien plus loin encore de se douter que ces images, qu'ils ne connaissaient pas, ressemblassent aux formes des corps qu'ils connaissaient; et par conséquent la condition qu'on impose à l'esprit humain d'avoir connu l'image sur la rétine, et vérifié la conformité de cette image avec son objet, n'est pas le procédé qu'abandonné à lui-même, et sans aucun système, il emploie naturellement pour connaître les formes des corps. Ensuite, remarquez que si la peinture fidèle de la forme de l'objet sur la rétine explique le secret de la perception de cette forme, il faut que cette peinture, que cette image aille de la rétine au nerf optique, du nerf optique au cerveau, qui, comme le dit Locke, est la chambre d'audience de l'âme, et que de cette

chambre d'audience elle s'introduise dans l'âme elle-même : mais on peut l'arrêter à chaque pas. De la rétine il faut que l'image soit transmise au cerveau par le nerf optique. Or, qui ne sait que le nerf optique est dans une région obscure, impénétrable à la lumière? Le nerf optique est obscur; nulle image ne peut donc s'y peindre : et voilà déjà l'image qui nous abandonne. De plus, le cerveau, cette chambre d'audience, est aussi dans une région obscure; l'âme, qui, selon la théorie de Locke, a dû regarder dans la rétine pour y rencontrer une image de la forme du corps, et qui a dû y voir cette image, et la voir conforme à l'original, ne peut faire cette remarque ni sur le nerf optique ni sur le cerveau.

Nous avons pour ainsi dire fermé à l'hypothèse de l'idée-image toutes les avenues de l'âme; l'idée-image n'est donc qu'une chimère dans l'âme; dans la perception de la forme des objets il n'y a pas trois choses, 1° des objets figurés, 2° une âme capable de percevoir la figure de ces objets, 3° une image intermédiaire entre la forme réelle des objets et l'âme; il n'y a que des objets figurés, et une âme douée de la faculté de les apercevoir avec leurs formes. L'existence de l'image de la figure des objets sur la rétine est un fait réel, qui est bien la condition préalable de la perception des apparences visibles, mais non le fondement

de cette perception, qui la précède, mais ne la constitue ni ne l'explique d'aucune manière. L'existence de l'image de la figure des objets sur la rétine, simple condition, et condition extérieure, du phénomène de la vision, transformée en une explication complète de ce phénomène, telle est la source de l'hypothèse de l'idée-image, quant à la perception des formes des objets. Elle en a une autre encore. Non-seulement l'âme est douée de la faculté d'apercevoir les formes des objets présents, certaines conditions organiques accomplies ; mais encore quand ces objets sont absents, elle est douée de la faculté de se les rappeler, non-seulement de savoir qu'ils furent, mais de se les représenter tels qu'ils furent, et avec les formes que nous avions aperçues en eux pendant leur présence. La mémoire a réellement cette force imaginative ; on imagine les objets tout comme on les aperçoit, cela est incontestable. Mais dans l'imagination des formes des objets absents, comme dans la perception des formes des objets présents, il n'y a que deux termes, les objets absents, et l'âme qui peut se les représenter absents; ou plutôt dans ce cas il n'y a réellement que l'âme qui, dans l'absence des objets, se les rappelle avec leurs formes, comme s'ils étaient là devant elle. Or, dans l'âme qui se représente les objets passés, la poésie peut très-bien détacher la re-

présentation même des objets, et la considérer à part, comme un élément propre et subsistant par lui-même : c'est le droit de la poésie, mais non celui de l'analyse philosophique, qui ne peut légitimement convertir des abstractions en réalités. L'abstraction réalisée, le participe ou l'adjectif converti en substantif, telle est la seconde source de l'hypothèse de l'idée-image, pour ne pas rappeler les analogies vicieuses des conditions de la communication des corps imposées à l'intelligence.

Et encore, Messieurs, il ne s'agit ici que du phénomène de la vision, de la forme des objets extérieurs : que serait-ce donc s'il s'agissait des autres qualités premières des corps, par exemple de la qualité première par excellence, la solidité? Oseriez-vous ressusciter l'hypothèse scholastique de l'espèce tangible, pour faire le pendant de l'image visuelle sur la rétine? Engageriez-vous cette espèce tangible dans les voies mystérieuses des nerfs et du cerveau, que n'a pu traverser l'image de la forme? Soit : supposez cette espèce tangible, cette idée-image de la solidité parvenue jusqu'à l'âme, et là voyons si elle satisfait à la condition fondamentale de la théorie de Locke, si elle est conforme ou non conforme à son modèle, à la solidité elle-même. Qu'est-ce que la solidité? Nous l'avons vu, la solidité c'est la ré-

sistance. Là où il n'y a pas de résistance, il n'y a rien pour nous que nous-mêmes. Où commence la résistance, là commence pour nous quelque chose autre que nous-mêmes, le dehors, l'extérieur, la nature, le monde. Or, si la solidité est quelque chose qui résiste, c'est une cause résistante ; et nous voilà encore ici, pour la qualité primaire des corps comme pour leurs qualités secondaires, ramenés à l'idée de cause ; là encore il faut donc, pour que nous ayons la connaissance légitime de la cause résistante, de la solidité, il faut, dis-je, que nous en ayons une idée qui lui soit conforme, qui lui soit semblable, qui soit une image de la cause résistante, et qui en soit une image matérielle. Telle est la condition systématique de la connaissance de la qualité première des corps. Mais j'ai montré qu'il ne pouvait y avoir une image matérielle d'aucune cause ; il ne peut donc pas y en avoir davantage d'aucune cause résistante, du solide, c'est-à-dire de la qualité fondamentale des corps.

Ainsi, Messieurs, il n'y a pas plus d'idée légitime des qualités primaires des corps qu'il n'y en a de leurs qualités secondaires, si nous n'avons d'idée légitime qu'à la condition que l'idée sera une image matérielle de son objet. Mais nous ne sommes pas au bout ; nous ne sommes encore qu'à l'entrée du monde extérieur. Non-seulement

le corps a des qualités secondaires et des qualités primaires que je viens d'énumérer, et que je viens de démontrer incompatibles avec la théorie de Locke ; mais encore nous croyons que, sous ces qualités secondaires et primaires, il y a quelque chose qui est le sujet de toutes ces qualités, quelque chose qui existe réellement d'une manière permanente, tandis que les qualités sont dans un mouvement et une altération perpétuelle ; nous croyons tous à l'existence d'un sujet, d'une substance de ces qualités. Or, dans la théorie de Locke, l'idée de cette substance n'est légitime qu'à la condition qu'elle soit conforme à son objet, savoir la substance du corps ; et l'idée, pour être conforme à son objet, pour lui ressembler, doit être une image, et toute image doit être matérielle. Mais je vous demande s'il est possible d'avoir une image matérielle de la substance? impossible, évidemment ; donc vous n'avez aucune idée de la substance et de la réalité des corps.

Non-seulement vous avez la conviction de l'existence réelle et substantielle du corps, mais vous croyez tous, vous êtes profondément convaincus que ces corps, dont l'attribut fondamental est la solidité, la résistance, sont quelque part, dans un lieu, dans un espace. Vous avez tous l'idée de l'espace. Or, vous ne pouvez l'avoir

qu'à une condition, que l'idée que vous en avez vous le représente, en soit une image matérielle. Mais, nous l'avons vu, un des caractères de l'espace, c'est de ne pouvoir être confondu avec les corps qui le remplissent et le mesurent, mais ne le constituent pas. Donc il est impossible *à fortiori* que vous ayez une image matérielle de ce qui n'existe pas matériellement, quand vous n'en pouvez avoir une des corps, et de leurs attributs fondamentaux ou accessoires.

Il en est de même du temps. Vous croyez que les mouvements des corps et la succession de ces divers mouvements s'accomplissent dans le temps, et vous ne confondez pas la succession des mouvements des corps avec le temps, qu'elle mesure et ne constitue pas plus que l'ensemble des corps ne constitue l'espace. Vous avez l'idée du temps comme distinct de toute succession : si vous l'avez, c'est encore, dans la théorie de Locke, à une condition, que vous en ayez une idée qui lui soit conforme, une idée-image. Mais vous ne pouvez avoir une idée-image du temps, puisque le temps est distinct des mouvements des corps et ne tombe sous aucun sens; donc vous ne pouvez en avoir une idée légitime.

Je pourrais poursuivre cette polémique bien plus loin; mais je crois l'avoir conduite assez avant pour qu'il soit démontré que si, relative-

ment au monde extérieur, nos idées n'étaient vraies qu'à la condition qu'elles fussent des idées représentatives, des idées conformes à leurs objets, des images et des images matérielles de leurs objets, nous n'aurions aucune idée légitime relativement au monde extérieur, aucune idée légitime ni des qualités secondaires ni des qualités primaires, ni de leur sujet, ni de l'espace, ni du temps. Donc la théorie de l'image matérielle n'aboutit pas à moins qu'à cette conclusion, de détruire la connaissance légitime de la matière et du monde extérieur.

Les objections que je viens de vous présenter sont si naturelles et si simples, que Locke ne pouvait pas même poser le problème tel qu'il l'a posé, sans les soupçonner en partie; et elles se sont assez présentées à lui pour ébranler sa conviction de l'existence du monde extérieur. Il ne la met point précisément en question, mais il convient que, sur le fondement de l'idée représentative, le seul qu'il conçoit, la connaissance des corps n'a point une certitude parfaite; il pense toutefois qu'elle va au delà de la simple probabilité. « Que si, après tout cela, dit Locke,
» il se trouve quelqu'un qui veuille mettre en
» question l'existence de toutes choses, il doit
» considérer que nous avons une assurance telle
» qu'elle suffit pour nous conduire dans la re-

» cherche du bien, et dans la fuite du mal que les
» choses extérieures nous causent, à quoi se ré-
» duit tout l'intérêt que nous avons à les connaî-
» tre. » C'est presque le langage du scepticisme.
Cependant Locke n'est pas sceptique sur l'existence des corps ; malgré sa théorie des idées, il s'en faut bien qu'il soit idéaliste. Loin de là, il se rattache à la grande famille péripatéticienne et sensualiste, dans laquelle la théorie des espèces, et des espèces sensibles, avait l'autorité d'un dogme, et la fonction de donner et d'expliquer le monde extérieur. Des espèces sensibles, le XVII[e] siècle en masse, et Locke en particulier, ont fait les idées sensibles, pourvues de toutes les qualités des espèces, représentatives de leurs objets et en émanant. Il n'y a donc aucun dessein idéaliste dans la théorie des idées de Locke. Au contraire, Locke est convaincu que ces idées, en tant que représentatives, sont le seul fondement solide que l'on puisse donner à la connaissance des objets extérieurs ; seulement il se trouve, et il reconnaît à moitié, que, contre son gré, l'hypothèse péripatéticienne des espèces, transformée dans la théorie moderne des idées sensibles, tourne contre son but, et que, bien que cette hypothèse ait un caractère évidemment matérialiste, puisque les idées y sont nécessairement des images, et des images matérielles, elle est dans

l'impuissance de donner légitimement la matière. Jugez ce qui en sera du monde spirituel, de l'âme et de Dieu : je serai court.

Rappelez-vous bien le principe général de Locke. Nous n'avons de quoi que ce soit de connaissance légitime qu'à la condition que les idées que nous en avons soient conformes à leur objet. Or, tout le monde croit à l'existence de son âme, c'est-à-dire à l'existence de quelque chose en nous qui sent, qui veut, qui pense. Ceux mêmes qui ne croient pas à l'existence spirituelle de ce sujet n'ont jamais mis en question l'existence de ses facultés, l'existence de la sensibilité par exemple, celle de la volonté, celle de la pensée. Eh bien! songez-y, vous n'avez de connaissance légitime de la pensée, de la volonté, de la sensibilité, qu'à la condition que les idées que vous en ayez vous les représentent; et ces idées doivent être des images, et par conséquent des images matérielles. Jugez dans quel abîme d'absurdités nous voilà tombés. Pour connaître la pensée et la volonté, qui sont immatérielles, il faut que nous en ayons une image matérielle qui leur ressemble. Mais qu'est-ce qu'une image matérielle de la pensée et de la volonté? même absurdité pour la sensibilité. Absurdité plus grande encore, s'il est possible, pour la substance de ces facultés, pour l'âme, puis pour l'unité et l'identité de cette âme, puis pour le

temps dans lequel s'accomplissent les opérations des facultés de cette âme, les sensations, les volitions, les pensées.

Voilà donc le monde spirituel qui s'écroule comme le monde matériel. Par cela seul que nous n'avons d'idées légitimes de nos facultés et de leur sujet qu'à la condition que ces idées en soient des images matérielles, il est évident que nous n'avons aucune connaissance légitime de notre âme, de ses facultés, et de tout notre être intérieur, intellectuel et moral. Ici même la difficulté semble beaucoup plus grande encore que pour le monde matériel, ou du moins elle ébranle davantage le successeur de Bacon et de Hobbes. Quant au monde matériel, il avait reconnu que sa théorie des idées souffre bien quelques objections, mais ces objections ne lui semblaient pas insurmontables, et pouvoir aller jusqu'à ne pas nous laisser une certaine connaissance du monde matériel, suffisante pour nos besoins ; par là il ne prétendait ouvrir la porte qu'à un demi-scepticisme. C'était sans doute une faiblesse ; car l'idée de Locke, image matérielle, ne représentant les corps d'aucune manière, ni complète ni incomplète, il ne fallait admettre, à ce compte, aucune idée des corps ; il fallait aller jusqu'au scepticisme absolu. Locke s'est arrêté et devant le bon sens et devant l'évidence, qui, dans son école, entoure les objets des sens et le monde

physique. Mais lorsqu'il arrive au monde spirituel, auquel l'école sensualiste tient beaucoup moins, les arguments qui s'élèvent naturellement de sa propre théorie le frappent plus vivement, et voici ce qu'il déclare, livre IV, chap. II, § 12 : « A l'égard des esprits (nos âmes, les intelligences), » nous ne pouvons pas plus connaître qu'il y a des » esprits finis réellement existants, par les idées » que nous en avons, que nous ne pouvons con- » naître qu'il y a des fées ou des centaures par les » idées que nous nous en formons. » Voilà bien, ce semble, le scepticisme absolu ; et vous pensez peut-être que la conclusion dernière de Locke sera qu'il n'y a aucune connaissance des esprits finis, par conséquent de notre âme, par conséquent encore d'aucune des facultés de notre âme ; car l'objection est aussi valable contre les phénomènes de l'âme que contre sa substance. C'est là où il aurait dû aboutir ; mais il ne l'ose, parce qu'il n'y a pas un philosophe à la fois plus sage et plus inconsistant que Locke. Que fait-il, Messieurs?

Dans le péril où le pousse sa philosophie, il abandonne sa philosophie et toute philosophie, et il en appelle au christianisme, à la révélation, à la foi ; et par foi, par révélation, il n'entend pas une foi, une révélation philosophique ; cette interprétation n'appartient pas au temps de Locke : il entend la foi et la révélation dans le sens propre

de la théologie la plus orthodoxe, et il conclut ainsi : « Par conséquent, sur l'existence de l'es-» prit nous devons nous contenter de l'évidence » de la foi. » Ainsi, Locke accepte lui-même ici les conséquences inévitables auxquelles je voulais le conduire. Parlant en philosophe et non en théologien, au nom de l'esprit humain et non pas au nom de la foi, je disais que si nous n'avons pas d'autre raison de croire à l'existence de l'esprit que l'hypothèse de l'idée représentative, nous n'avons aucune bonne raison d'y croire. Locke l'accorde, le proclame lui-même, et il se rejette entre les bras de la foi. Je ne l'y laisserai pas, Messieurs.

Le monde de la foi lui est tout aussi interdit que le monde de l'esprit et celui de la matière ; il n'y pourrait pénétrer que par le plus grossier paralogisme. Locke n'a pas plus le droit, je dis plus, il a encore moins le droit de croire à la foi, à la révélation, au christianisme, que de croire aux esprits finis que nous sommes, et à la matière qui est devant nous.

La révélation suppose deux choses : 1° des dogmes émanés de Dieu ; 2° un livre où ces dogmes soient déposés et conservés. Ce livre, quoique son contenu soit divin et sacré, est lui-même nécessairement matériel ; c'est un corps, et je renvoie ici Locke aux objections que j'ai faites contre la légitime connaissance des corps, si nous n'avons

pas d'autre fondement pour y croire que l'idée-image qui nous les représente. Ainsi point de connaissance légitime du livre dans lequel seront contenus les dogmes sacrés révélés par Dieu. Mais le livre de moins, que deviennent les dogmes qu'il renferme? De plus, ces dogmes viennent de Dieu. Et qu'est-ce que Dieu? un esprit, et un esprit infini apparemment. Or, Locke n'avait pas pu tout à l'heure, d'après sa théorie, admettre l'existence légitime des esprits finis, et, chose incroyable, pour me faire admettre l'existence d'esprits finis, il me propose de commencer par admettre l'existence d'un esprit infini. Mais n'est-ce pas là expliquer, Messieurs, *obscurum per obscurius?* Voilà l'esprit humain condamné tout à l'heure à n'avoir aucune connaissance des esprits finis, parce qu'il ne peut avoir d'idées qui leur soient conformes, et qui doit maintenant, pour plus de facilité, en avoir de l'esprit infini, qui le représentent parfaitement! Mais s'il ne peut se représenter un esprit fini, il pourra bien moins encore se représenter l'esprit infini; il ne le peut évidemment pas, à la condition de Locke, c'est-à-dire à la condition de s'en faire une image, et encore une image matérielle; donc pas d'esprit infini, pas de Dieu; donc pas de révélation possible. Partout, à chaque pas, dans la théorie de Locke, des abîmes de paralogisme.

S'il est vrai que nous n'ayons aucune connaissance légitime, aucune idée vraie qu'à la condition que cette idée nous représente son objet, qu'elle soit conforme à son objet, qu'elle soit une image et une image matérielle de cet objet, ce que j'ai démontré être la condition rigoureuse de l'hypothèse des idées, il s'ensuit que nous n'avons aucune idée légitime du monde extérieur, du monde des esprits, des âmes, de nous-mêmes, et encore moins de Dieu, auquel Locke en appelle. Par conséquent il s'ensuit, en dernière analyse, que nous n'avons aucune idée vraie des êtres, et que nous n'avons aucune autre connaissance légitime que celle de nos idées, moins leur objet, quel qu'il soit, à commencer par notre être personnel lui-même. Une telle conséquence accable la théorie des idées, et cette conséquence sort invinciblement de cette théorie.

VINGT-DEUXIÈME LEÇON.

Résumé et continuation de la leçon précédente. — De l'idée non plus par rapport à l'objet qu'elle doit représenter, mais par rapport à l'esprit qui la perçoit et où elle se trouve. — L'idée-image, l'idée prise matériellement, implique un sujet matériel; d'où le matérialisme. — Prise spirituellement, elle ne peut donner ni les corps, ni l'esprit. — Que l'idée représentative, posée comme la seule donnée primitive de l'esprit, dans la recherche de la réalité, condamne à un paralogisme, toute idée représentative ne pouvant être jugée représenter bien ou mal qu'en la comparant avec son original, avec la réalité elle-même, à laquelle, dans l'hypothèse de l'idée représentative, on ne peut arriver que par l'idée. — Que la connaissance est directe et sans intermédiaire. — Des jugements, des propositions et des idées. — Retour sur la question des idées innées.

Messieurs,

Je viens résumer et compléter la dernière leçon. Selon Locke, la connaissance est tout entière dans le rapport de l'idée à son objet ; et cette connaissance est vraie ou fausse, selon que le rapport de l'idée à l'objet est un rapport de conformité ou de non-conformité : l'idée, pour être vraie, pour être le fondement d'une connaissance légitime, doit être semblable à son objet, le représenter, en être l'image. Or, quelle est la condition d'une

idée-image? Il n'y a image que là où il y a figure, où il y a quelque chose d'étendu, où il y a quelque chose de sensible et de matériel. L'idée-image implique donc quelque chose de matériel; et si la vérité de la connaissance se résout dans la conformité de l'idée à son objet, elle se résout dans la conformité d'une image, prise matérielle ment, à son objet, quel qu'il soit.

Remarquez que la théorie de l'idée représentative, comme base de la connaissance, est dans Locke une théorie universelle, sans limite, sans exception : elle doit donc rendre compte de toute connaissance; elle doit aller aussi loin que peut aller la connaissance humaine; elle embrasse donc Dieu, les esprits, les corps; car tout cela tombe plus ou moins sous la connaissance. Si donc nous ne pouvons rien connaître, ni Dieu, ni les esprits, ni les corps, que par des idées qui les représentent, et qui les représentent à condition d'en être des images matérielles, la question est de savoir si nous avons de ces objets, de ces êtres, des idées, des images fidèles, prises matériellement.

Le problème, ainsi réduit à sa plus simple expression, a été facilement résolu. J'estime qu'il a été bien démontré que le monde extérieur luimême, que l'idée-image semble pouvoir nous donner plus aisément, nous échappe entièrement s'il

ne peut arriver à nous que par l'idée-image; car il n'y a point d'idée sensible qui soit l'image du monde, des objets extérieurs, des corps.

Nous avons considéré d'abord dans les corps les qualités appelées qualités secondes, qui sont, vous le savez, des propriétés insaisissables dans leur nature, et appréciables seulement par leurs effets, c'est-à-dire de pures causes, les causes de nos sensations. Or, il est évident qu'il n'y a point, qu'il ne peut y avoir d'image, d'image matérielle d'une cause. Quant aux qualités premières des corps, parmi elles il en est une, savoir la figure, qui semble propre à être représentée par l'idée-image; et en effet, il est certain que l'apparence visible, la figure des corps extérieurs placés devant nous, devant l'organe de la vision, se peint sur la rétine. Mais, 1° le premier qui a connu la figure visible d'un corps ignorait parfaitement que cette figure visible fût peinte sur sa rétine : ce n'est donc pas à la connaissance de cette peinture sur la rétine, et à la connaissance de la conformité de cette peinture à son objet, qu'il devait la connaissance de la réalité de la figure extérieure; 2° ensuite cette peinture s'arrête à la rétine; pour aller au cerveau, qui est la chambre d'audience de l'âme, comme dit Locke, il faudrait qu'elle traversât le nerf optique, lequel est dans une région obscure; et le nerf optique fût-il dans

une région lumineuse, l'image, après avoir traversé le nerf optique, arriverait au cerveau, qui lui-même est incontestablement obscur, et là périrait l'idée-image, avant d'arriver à l'âme. Ainsi c'est la condition des phénomènes de la vision, qu'il y ait sur la rétine une image de l'objet; mais ce n'en est que la condition, non le fondement et l'explication. D'ailleurs, si l'idée-image joue un certain rôle dans les phénomènes de la vision, elle ne s'applique pas du tout aux autres phénomènes, à ceux du toucher, par exemple, dans lesquels nous puisons la connaissance de la qualité première des corps par excellence, savoir la solidité, la résistance. Nous avons démontré qu'il ne peut y avoir une idée-image de la résistance, de la solidité; car l'idée de la solidité et de la résistance se résout dans l'idée d'une cause, d'une cause résistante, et il a été démontré de reste qu'il ne peut y avoir d'idée-image de la cause.

Voilà pour les qualités tant premières que secondes des corps. Si l'idée-image ne représente aucune qualité des corps, à plus forte raison ne représente-t-elle pas le sujet de ces qualités, ce *substratum* qui échappe aux prises des sens, et qui par conséquent ne peut tomber sous une image empruntée aux sens. L'espace aussi, l'espace, qu'il ne faut pas confondre avec les corps

qu'il renferme, ne peut pas être donné davantage par l'idée-image. Il en est de même du temps; il en est de même de toutes les connaissances qui se rattachent à la connaissance générale du monde extérieur. Donc, comme l'idée-image ne peut représenter que les formes, et qu'elle ne joue un rôle que dans le cercle des phénomènes de la vision, et que là même elle n'est que la condition externe de ces phénomènes, il s'ensuit que si le monde extérieur n'a pas d'autre voie pour arriver à l'intelligence que celle de l'idée représentative, il n'y arrive point et n'y peut point arriver.

Les difficultés de l'hypothèse de l'idée représentative redoublent quand il s'agit du monde spirituel. Locke les reconnaît; il convient que puisqu'en effet l'idée-image ne peut représenter les qualités des esprits, attendu qu'il n'y a pas d'image de ce qui n'est pas figuré, ou il faut renoncer à la connaissance de l'esprit, ou, pour l'obtenir, il faut s'adresser à la foi, à la révélation. Mais la révélation, c'est pour nous un livre qui renferme des dogmes révélés par Dieu. Il y a donc ici deux choses, un livre et Dieu. Pour le livre, nous le renvoyons au monde extérieur: nulle idée représentative ne pouvant donner la connaissance certaine d'un objet sensible, ne peut par conséquent donner celle d'un livre; le livre,

sacré ou non, ne peut donc être connu certainement, ni fonder la connaissance certaine de l'existence de l'esprit. Reste Dieu ; mais s'adresser à Dieu pour légitimer la connaissance de l'esprit, c'est s'adresser à l'esprit pour légitimer la connaissance de l'esprit ; c'est supposer ce qui est en question. La seule différence qu'il y ait entre l'esprit de Dieu et le nôtre, c'est que l'esprit de Dieu est infini, tandis que le nôtre est fini, ce qui, loin de diminuer la difficulté, l'accroît. Ainsi l'idée représentative, tourmentée de toutes les manières, ne peut donner aucune connaissance réelle, ni celle des corps, ni celle des esprits, et encore bien moins la connaissance de l'esprit infini auquel Locke en appelle gratuitement.

Le scepticisme absolu, telle est donc la conséquence inévitable de la théorie de l'idée représentative ; et le scepticisme absolu, ce n'est pas moins ici que l'absolu nihilisme. En effet, vous n'avez légitimement dans cette théorie ni les qualités secondaires, ni les qualités premières des corps, ni le sujet de ces qualités, ni l'espace où les corps sont placés, ni le temps où leurs mouvements s'accomplissent et leur durée s'écoule. Vous avez encore bien moins légitimement les qualités de votre esprit, cet esprit lui-même, l'esprit de vos semblables, l'esprit fini ; bien moins encore Dieu, l'esprit infini : vous n'avez

donc rien, absolument rien, que l'idée elle-même, cette idée qui doit représenter tout et qui ne représente rien, et ne laisse arriver à vous aucune connaissance réelle. Voilà, Messieurs, où nous en sommes, et les difficultés sont loin d'être épuisées. Nous avons considéré jusqu'ici l'idée, l'idée-image, par son rapport avec les objets extérieurs qu'elle doit représenter, savoir, les corps, nos esprits, et Dieu; considérons-la maintenant par un autre côté, par son rapport avec l'esprit, qui doit la percevoir et dans lequel elle doit se trouver.

L'idée ne représente ni le corps, ni l'esprit, ni Dieu; elle ne peut donner aucun objet, nous l'avons démontré : mais elle est nécessairement dans un sujet. Comment y est-elle? quel est le rapport de l'idée, non plus avec son objet, mais avec son sujet?

Rappelez-vous bien à quelle condition nous avons condamné l'idée représentative. Si elle représente, elle doit avoir quelque chose en soi de figuré, quelque chose de matériel : elle est donc quelque chose de matériel. Voilà donc l'idée représentative qui est quelque chose de matériel dans le sujet où elle se trouve. Mais il est clair que le sujet de l'idée, le sujet qui perçoit, contient et possède l'idée, ne peut être d'une autre nature que l'idée elle-même. L'idée représentative est

quelque chose de figuré, comme les ombres qui se dessinent dans une lanterne magique; donc elle ne peut être que dans quelque chose d'analogue, dans un sujet de la même nature, figuré comme l'idée, ayant des parties, étant étendu et matériel comme elle. Ainsi la destruction de la simplicité et de la spiritualité du sujet de l'idée, c'est-à-dire de l'âme, ou en un seul mot le matérialisme, telle est la conséquence forcée de la théorie de l'idée représentative par rapport à son sujet.

Le résultat, Messieurs, était déjà dans le principe, et cette conséquence ne fait que trahir le vice de l'origine de l'idée représentative. En effet, l'origine de cette théorie, vous le savez, est dans cette hypothèse, que l'esprit ne connaît les corps, ne communique avec les corps, qu'à la manière dont les corps communiquent entre eux. Or, les corps communiquent entre eux, ou par l'impulsion immédiate de l'un sur l'autre, ou indirectement par l'intermédiaire d'un ou plusieurs corps qui, recevant du précédent une impulsion, la communiquent à celui qui suit; de telle sorte que c'est toujours l'impulsion, soit immédiate, soit médiate, qui fait la communication des corps. Si donc l'esprit connaît les corps, il ne peut les connaître qu'à la manière dont les corps communiquent entre eux, par l'impulsion. Mais

nous ne voyons pas qu'il y ait impulsion immédiate et directe des corps sur l'esprit, ni de l'esprit sur les corps; il faut donc que la communication, que l'impulsion se fasse à distance, c'est-à-dire par un intermédiaire. Cet intermédiaire, c'est l'idée. L'idée émane des corps, et par les sens arrive à l'esprit. L'idée émane des corps, tel est son premier caractère; son second caractère est qu'elle les représente, et elle représentera facilement les corps, puisqu'elle en vient. La représentation est fondée sur l'émission. Or, l'émission, qui est la première racine de l'idée représentative, la condamne à être matérielle. C'était déjà incliner fortement au matérialisme; mais voici qui rend cette pente beaucoup plus glissante. Non-seulement l'esprit ne connaît les corps que comme les corps communiquent entre eux, mais l'esprit ne connaît les esprits que comme il connaît les corps; et comme il ne connaît les corps que par l'intermédiaire de l'idée représentative, il ne connaît les esprits que par le même intermédiaire. Une théorie, matérialiste dans son origine, est appliquée d'abord à la connaissance des corps, puis transportée à la connaissance de l'esprit; il était donc tout naturel que le dernier mot de cette théorie fût le matérialisme. Et je n'impose point à cette théorie des conséquences rationnellement néces-

saires, mais qu'en fait elle n'a point portées; ces conséquences, l'histoire s'est chargée de les tirer du développement de l'école de Locke ; c'est sur la théorie de l'idée représentative que cette école s'est en partie fondée pour nier positivement la spiritualité de l'âme. Selon elle, plusieurs idées dans l'âme, prises matériellement, supposent quelque chose d'étendu dans l'âme ; et même une seule idée, étant une image, est déjà quelque chose de figuré qui suppose un sujet analogue. L'expression vulgaire, les objets font impression sur l'âme, n'est pas une métaphore pour cette école, c'est la réalité même. Je vous renvoie à Hartley, à Darwin, à Priestley, et à leurs successeurs anglais ou autres. Nous les retrouverons en temps et lieu.

Cette conséquence de la théorie de l'idée représentative par rapport à son sujet est irrésistible. Mais veut-on sauver la spiritualité de l'âme, tout en conservant la théorie de l'idée représentative ? Alors on a d'un côté des idées matérielles, des images matérielles, de l'autre une âme simple, et par conséquent entre la modification et son sujet un abîme. Comment combler cet abîme ? quel rapport y a-t-il entre l'image matérielle et le sujet de cette image, si on veut maintenir ce sujet simple, inétendu, spirituel ? Il faut alors trouver entre les idées-images et leur sujet, l'âme,

des intermédiaires. Les images étaient déjà les intermédiaires entre le corps et l'âme ; maintenant il faut des intermédiaires entre ces premiers intermédiaires, ou idées-images, et l'âme ; il faut de nouveaux intermédiaires, c'est-à-dire de nouvelles idées. Mais ces nouvelles idées, pour servir d'intermédiaires entre les premières idées et l'âme, doivent représenter ces idées ; pour représenter des images, elles doivent être des images elles-mêmes ; et si des images, elles sont matérielles. La difficulté revient donc toujours : ou les idées-images n'entrent pas dans l'âme, ou elles la frappent de matérialité. On a beau subtiliser les idées, on a beau raffiner l'intermédiaire ; ou malgré tous ces raffinements on le laisse matériel, et alors invinciblement l'image matérielle frappe de matérialité son sujet ; ou bien il faut renoncer absolument à l'idée-image, à l'idée matérielle, et, tout en gardant la théorie de l'idée représentative, faire l'idée spirituelle.

Messieurs, on l'a fait ; on a abandonné l'idée, image matérielle, pour l'idée spirituelle. Mais que résulte-t-il de cette modification nouvelle de la théorie que nous examinons ? J'en conviens, si l'idée est spirituelle, elle souffre un sujet spirituel, et il y a lieu à la croyance à la simplicité et à l'immatérialité de l'âme ; mais alors est détruite évidemment l'hypothèse de l'émission, et avec

elle celle de la représentation. En effet, qu'est-ce, je vous prie, qu'une idée spirituelle, image d'un objet matériel? L'esprit, c'est ce qui n'admet aucune des propriétés fondamentales qui constituent ce qu'on appelle la matière; c'est donc ce qui n'admet ni solidité, ni étendue, ni figure. Mais comment ce qui n'est ni solide, ni étendu, ni figuré, pourrait-il représenter ce qui est étendu, solide, figuré? Quelle peut être l'idée spirituelle du solide? quelle peut être l'idée spirituelle de l'étendue, de la forme? Il est évident que l'idée spirituelle ne peut pas représenter le corps. Et représente-t-elle mieux l'esprit? pas davantage; car qu'est-ce qui représente, qu'est-ce qui est doué d'une vertu représentative? Encore une fois, il n'y a pas de représentation là où il n'y a pas de ressemblance, et il n'y a de ressemblance qu'entre des figures. Ce qui est figuré peut ressembler à ce qui est figuré; mais où il n'y a nulle figure, il n'y a matière à aucune ressemblance possible, ni par conséquent à aucune représentation. Un esprit ne représente point un esprit. Une idée spirituelle ne peut donc représenter d'aucune manière ni aucune qualité spirituelle, ni aucun sujet spirituel; et l'idée spirituelle qui détruit la connaissance possible du corps ne détruit pas moins, détruit plus encore la connaissance possible de l'esprit, des esprits finis que nous

sommes, et de l'esprit infini, Dieu. De là, du sein même du sensualisme, une sorte d'idéalisme qui emporterait, avec la matière, l'esprit et Dieu lui-même. Et ne croyez pas, je vous prie, que ce soit seulement le raisonnement qui impose ces nouvelles conséquences à la théorie des idées. Comme Hartley et Priestley prouvent que je n'ai pas prêté gratuitement le matérialisme à la théorie des idées, prises comme images matérielles, de même ici les faits et l'histoire d'une autre branche de l'école de Locke démontrent que ce n'est pas moi qui condamne la théorie de l'idée spirituelle à détruire et le corps et l'esprit. Elle détruit le corps, demandez-le à Berkeley, qui s'est armé de cette théorie pour nier toute existence matérielle. Elle détruit l'esprit, demandez-le à Hume, qui, prenant des mains de Berkeley l'arme qui avait servi à détruire le monde matériel, et la tournant contre le monde spirituel, a détruit avec elle et l'esprit fini que nous sommes, et l'esprit infini, l'âme humaine, et Dieu.

Messieurs, il faut savoir aller jusqu'au bout de ses principes : l'idée représentative considérée relativement à son sujet et comme image matérielle, conduit directement au matérialisme ; et, prise spirituellement, elle conduit à la destruction et du corps et de l'esprit, au scepticisme absolu et à l'absolu nihilisme. Or, c'est un fait

incontestable que nous avons la connaissance des corps, que nous avons la connaissance de notre esprit. Nous avons cette connaissance, et cependant nous n'avons pu l'obtenir par la théorie de l'idée représentative ; donc cette théorie ne reproduit pas le vrai procédé de l'esprit humain. Selon Locke, l'idée représentative est la seule voie de la connaissance légitime ; donc, cette voie nous manquant, nous sommes dans l'absolue impossibilité d'arriver jamais à la connaissance : nous y arrivons pourtant ; par conséquent nous y arrivons par une autre voie que celle de l'idée représentative, et par conséquent encore la théorie de l'idée représentative est une chimère.

Maintenant je vais plus loin ; je change tout à fait de terrain ; j'admets que l'idée ait une vertu représentative, j'admets la réalité de la représentation ; je veux bien croire, avec Locke et tous ses partisans, que nous ne connaissons que par des idées représentatives, et qu'en effet les idées ont la merveilleuse propriété de représenter leurs objets, soit : mais, Messieurs, à quelle condition les idées nous représentent-elles les choses ? vous le savez, à la condition de leur être conformes. Je suppose que nous ne sussions pas que l'idée est conforme à son objet, nous ne saurions pas qu'elle le représente ; nous n'aurions aucune véritable connaissance de cet objet. Et encore à

quelle condition pouvons-nous savoir qu'une idée est conforme à son objet, est une copie fidèle de l'original qu'elle représente? Rien de plus simple : à cette condition, que nous connaissions l'original. Il faut que nous ayons sous les yeux l'original et la copie, pour pouvoir rapprocher la copie de l'original, et prononcer que la copie est en effet une copie fidèle de l'original. Mais je suppose que nous n'ayons pas l'original, que pourrons-nous dire de la copie? Pourrez-vous dire, dans l'absence de l'original, que la copie, qui seule est sous vos yeux, est une copie fidèle de l'original que vous ne voyez pas, que vous n'avez jamais vu? Non certes; vous ne pourrez pas assurer que la copie est une copie fidèle, ni qu'elle est une copie infidèle; vous ne pourrez pas même affirmer qu'elle est une copie. Si nous ne connaissons les choses que par les idées, et si nous ne les connaissons qu'à la condition que les idées les représentent fidèlement, nous ne pouvons savoir que les idées les représentent fidèlement qu'à cette condition que nous voyions les choses d'une part, et de l'autre les idées; c'est alors, et seulement alors, que nous pourrons prononcer que les idées sont conformes aux choses. Ainsi, pour savoir si vous avez une idée vraie de Dieu, de l'âme, des corps, il faut que vous ayez d'un côté Dieu, les corps et l'âme, et de l'autre l'idée

de Dieu, l'idée de l'âme, l'idée du corps, afin que, rapprochant l'idée de son objet, vous puissiez prononcer qu'elle lui est conforme ou non conforme. Choisissons un exemple.

Je veux savoir si l'idée que j'ai du corps est vraie. Il faut que j'aie et l'idée que je me fais du corps et le corps lui-même, et qu'ensuite je les rapproche, les confronte et juge.

Je prends donc des mains de Locke l'idée de corps telle que Locke lui-même me l'a fournie. Pour savoir si elle est vraie, il faut que je la compare, que je la confronte avec le corps lui-même. Cela suppose que je connais le corps; car si je ne le connais pas, avec quoi pourrai-je confronter l'idée du corps pour savoir si elle est vraie ou fausse? Il faut donc supposer que je connais le corps. Mais comment ai-je pu le connaître? Dans la théorie de Locke, vous ne connaissez, vous ne pouvez connaître que par des idées qui vous représentent les choses. Or, je connais ce corps; donc, dans la théorie de Locke, je ne le connais que par des idées qui me le représentent; donc je ne connais pas ce corps lui-même, ce corps qu'il me fallait connaître pour le comparer avec l'idée que j'en ai; je ne connais que son idée, et c'est son idée seule que je puis comparer avec son idée, c'est-à-dire que je comparerai une idée avec une idée, une copie avec une copie. Ici, point d'ori-

ginal encore : donc la comparaison, la confrontation, la vérification est impossible. Pour que la vérification me conduise à un résultat, il faut que cette seconde idée que j'ai du corps, dans la connaissance que je suis supposé avoir du corps, soit une idée vraie, une idée conforme à son objet; mais je ne puis savoir si cette seconde idée est vraie qu'à une condition, à cette condition que je puisse la comparer; et avec quoi? avec le corps, avec l'original; donc il faut que d'ailleurs je connaisse le corps, pour savoir si cette seconde idée lui est conforme. Voyons donc. Je connais le corps; mais comment connais-je le corps? Toujours dans la théorie de Locke, je ne le connais que par l'idée que j'en puis avoir; ce n'est encore là qu'une idée à laquelle je dois comparer la seconde idée que j'avais du corps; je ne sors donc pas de l'idée : continuez ainsi tant que vous voudrez, vous roulerez sans cesse dans un cercle infranchissable d'idées qui ne vous laisseront jamais arriver à un objet réel, et ne fonderont jamais une comparaison, une confrontation légitime, puisqu'une confrontation légitime supposerait que vous auriez d'une part la copie, et de l'autre l'original, et qu'ici vous n'aurez jamais qu'une idée, plus une autre idée; donc vous ne comparerez jamais que des idées, des copies. Et encore pour dire que ce sont des copies, il faudrait que vous

eussiez l'original lui-même, lequel vous échappe, et vous échappera éternellement, dans toute théorie de la connaissance qui condamne l'esprit à ne connaître que par l'intermédiaire d'idées représentatives.

Ainsi, en dernière analyse, l'objet, l'original, échappant sans cesse à la prise immédiate de l'esprit humain, ne peut jamais être amené sous les yeux de l'esprit humain, ni par conséquent être la base d'une comparaison avec la copie, avec l'idée. Vous ne saurez donc jamais si l'idée que vous avez du corps est conforme ou non conforme, fidèle ou infidèle, vraie ou fausse. Vous l'aurez sans savoir même si elle a un objet ou non.

On ne peut pas rester ainsi, et, pour aider Locke, je vais faire une supposition ; je vais supposer qu'en effet nous ayons sous les yeux non pas seulement l'idée de l'original, mais l'original lui-même. Je suppose que nous connaissions directement l'original; alors la confrontation est possible : nous allons la faire. Mais avant je remarque que la supposition que je fais, celle d'un original directement connu, laquelle supposition est la base nécessaire de toute confrontation, laquelle confrontation est la base nécessaire de la théorie même de Locke, je remarque, dis-je, que cette supposition détruit précisément cette théorie. En effet, si nous supposons que nous avons un original que

nous connaissons directement, nous supposons que nous pouvons connaître autrement que par des idées représentatives.

Mais j'avance, et je dis : Cet original que nous connaissons directement, autrement que par des idées représentatives, est-ce une chimère? Non. Si c'était une chimère, comparer l'idée à un objet chimérique ne vous mènerait à rien. Vous supposez donc que c'est bien l'original, le vrai original, l'objet lui-même, le corps ; et vous supposez que la connaissance que vous en avez est une connaissance certaine, une connaissance qui ne laisse rien à désirer. Alors voici quelle est votre position. Vous avez d'un côté la connaissance certaine du corps, et de l'autre vous avez de ce corps une idée de laquelle vous voulez savoir si elle est fidèle ou non. A ce prix, la comparaison est très-facile; la confrontation se fait de soi-même; ayant la copie et l'original, vous pourrez dire aisément si l'une représente l'autre. Mais cette confrontation, nécessaire dans la théorie, et maintenant possible et facile, est aussi parfaitement inutile. En effet, quel était le but de cette comparaison, de cette confrontation ? c'était d'aider la théorie de Locke, c'était d'en tirer une connaissance certaine du corps ; car c'est là ce que vous cherchiez. Pour y arriver, vous avez mis l'original en présence de la copie. Mais si vous supposez que

vous avez l'original, c'est-à-dire une connaissance certaine du corps, tout est fini, il n'y a plus rien à faire, laissez là votre comparaison, votre confrontation, votre vérification ; ne vous fatiguez pas à chercher si d'ailleurs l'idée est conforme ou non à cet original ; vous le possédez, il suffit ; vous possédez la connaissance même que vous vouliez acquérir. Ainsi, sans la connaissance certaine de l'original, jamais vous ne pouvez savoir si l'idée que vous avez est fidèle ou non, et toute comparaison est impossible ; et aussitôt que vous avez l'original, sans doute alors il est facile de comparer l'idée à la réalité : mais puisque vous avez cette réalité, il vous est tout à fait inutile de confronter l'idée avec elle ; vous avez ce que vous cherchiez ; et la condition même de la théorie, et de la comparaison qu'elle exige, est précisément la supposition de la connaissance que vous demandez à cette théorie, c'est-à-dire un paralogisme.

Telle est, Messieurs, la polémique un peu subtile, mais exacte, qui, poursuivant dans tous ses replis la théorie de l'idée représentative, la détruit et la confond de toutes parts. Ou l'idée représentative ne représente point et ne peut représenter, et par conséquent si nous n'avons pas d'autre moyen de connaître les choses, nous sommes condamnés à ne pas les connaître, nous sommes condamnés à un scepticisme plus ou moins étendu,

selon que nous sommes plus ou moins conséquents; et si nous voulons l'être tout à fait, au scepticisme absolu sur les corps et sur les esprits, c'est-à-dire à l'absolu nihilisme. Ou bien veut-on que l'idée représente? Dans ce cas, on ne peut savoir qu'elle représente fidèlement qu'autant qu'on a l'original, qu'autant que l'on connaît d'ailleurs le corps, l'esprit, les choses elles-mêmes; et alors l'intervention de l'idée représentative est possible, mais elle est inutile. Sa vérité, la conformité de l'idée à son objet, ne peut être démontrée que par une supposition qui renverse la théorie même qu'elle est destinée à soutenir.

Tirons maintenant les conséquences positives qui dérivent de cette polémique.

Première conséquence : nous connaissons les corps et les esprits, le monde, l'âme et Dieu, autrement que par des idées représentatives. Seconde conséquence plus générale : pour connaître les êtres, nous n'avons besoin d'aucun intermédiaire. Nous connaissons les choses directement, sans l'intermédiaire des idées, et sans aucun autre intermédiaire. L'esprit est une faculté de connaître qui, dans son développement et son exercice, est soumis à certaines conditions, mais qui, ces conditions une fois accomplies, entre en exercice, se développe, et connaît, par cette seule raison qu'il est doué de la vertu de connaître.

L'histoire du véritable développement de l'entendement confirme cet important résultat, et achève de mettre dans tout son jour la théorie des idées.

Primitivement, rien n'est abstrait, rien n'est général; tout est particulier, tout est concret. L'entendement, je l'ai démontré, ne débute pas par ces formules, qu'il n'y a pas de modification sans sujet, qu'il n'y a pas de corps sans espace, etc.; mais une modification lui étant donnée, il conçoit un sujet particulier de cette modification; un corps étant donné, il conçoit que ce corps est dans un espace; une succession particulière étant donnée, il conçoit que cette succession particulière est dans un temps déterminé, etc. Il en est ainsi de toutes nos conceptions primitives; elles sont toutes particulières, déterminées, concrètes. De plus, et je l'ai démontré encore, elles sont mêlées les unes aux autres, toutes nos facultés entrant en exercice simultanément ou presque simultanément. Il n'y a pas conscience de la plus petite sensation sans un acte d'attention, c'est-à-dire sans un déploiement quelconque de la volonté; il n'y a pas de volition sans sentiment d'une force causatrice intérieure; pas de sensation perçue sans rapport à une cause externe et au monde, que nous concevons aussitôt dans un espace et dans un temps, etc. Enfin, sans répéter ici ce que j'ai dit tant de fois,

toutes nos conceptions primitives sont non-seulement concrètes, particulières et déterminées, mais simultanées; et comme l'entendement ne débute pas par l'abstraction, mais par la particularité, de même il ne débute pas par l'analyse, mais par la synthèse. Nos conceptions primitives présentent encore deux caractères distincts: les unes sont contingentes, les autres sont nécessaires. Sous l'œil même de la conscience est une sensation de peine ou de plaisir que je perçois comme réellement existante; mais cette sensation varie, change, disparaît, et de là bientôt la conviction que ce phénomène sensible que je perçois est réel sans doute, mais qu'il pourrait être ou n'être pas, et que, pouvant être ou n'être pas, je pourrais le percevoir ou ne le percevoir pas : c'est ce caractère que plus tard la philosophie désignera sous le nom de caractère contingent. Mais lorsque je conçois qu'un corps est dans l'espace, si je veux essayer de concevoir le contraire, qu'un corps peut être sans espace, je ne le puis; et cette conception de l'espace est une conception qu'ultérieurement la philosophie désignera sous le nom de conception nécessaire. Mais toutes nos conceptions contingentes ou nécessaires, d'où viennent-elles? De la faculté de concevoir qui est en nous, de quelque nom que vous appeliez cette faculté dont nous avons conscience, esprit, raison, pensée,

entendement, intelligence. Les actes de cette faculté, nos conceptions sont essentiellement affirmatives, sinon oralement, du moins mentalement. Nier même, c'est affirmer; car c'est affirmer le contraire de ce qu'on avait affirmé d'abord. Douter, c'est affirmer encore; c'est affirmer l'incertitude. D'ailleurs, nous ne débutons évidemment ni par le doute ni par la négation, mais par l'affirmation. Or, affirmer d'une manière quelconque, c'est juger. Si donc toute opération intellectuelle se résout dans l'opération du jugement, toutes nos conceptions ou contingentes ou nécessaires se résolvent en jugements ou nécessaires ou contingents; et toutes nos opérations primitives étant concrètes et synthétiques, il s'ensuit que tous les jugements primitifs que supposent ces opérations s'exercent aussi sous cette forme.

Telle est la scène primitive de l'intelligence. Peu à peu elle se développe. Dans ce développement survient le langage qui réfléchit l'entendement, et le met, pour ainsi dire, en dehors de lui-même. Si vous ouvrez les grammaires, vous verrez qu'elles commencent toutes par les éléments, pour aller de là aux propositions; c'est-à-dire qu'elles commencent par l'analyse pour finir par la synthèse. Mais dans la réalité, Messieurs, il n'en est pas ainsi. Lorsque l'esprit se traduit par le langage, les premières expressions de ses juge-

ments sont, comme ses jugements eux-mêmes, concrètes et synthétiques. Images fidèles du développement de l'esprit, les langues débutent non par des mots, mais par des phrases, par des propositions, et des propositions très-composées. Une proposition primitive est un tout qui correspond à la synthèse naturelle par laquelle l'esprit débute. Ces propositions primitives ne sont nullement des propositions abstraites, telles que celles-ci : Il n'y a pas de qualité sans un sujet, pas de corps sans espace qui le renferme, et autres semblables; mais elles sont toutes particulières, telles que : J'existe, ce corps existe, tel corps est dans cet espace, Dieu existe, etc. ; ce sont des propositions qui se rapportent à un objet particulier, déterminé, qui est ou moi, ou le corps, ou Dieu. Mais après avoir exprimé par des propositions concrètes et synthétiques ses jugements primitifs concrets et synthétiques, l'esprit opère par l'abstraction sur ces jugements, il en néglige le concret pour n'en considérer que la forme; par exemple, ce caractère de nécessité dont plusieurs sont revêtus, et qui, dégagé et développé, donne, au lieu des propositions concrètes, J'existe, ces corps sont dans tel espace, etc., les propositions abstraites : Il ne peut y avoir de corps sans espace, il ne peut y avoir de modification sans un sujet, il ne peut y avoir de succession sans temps, etc.

Le général était d'abord enveloppé dans le particulier; puis, dans la complexité du fait primitif, vous dégagez le général du particulier, et vous l'exprimez seul. Mais j'ai suffisamment expliqué ailleurs la formation des propositions générales (1).

Le langage est le signe de l'esprit, de ses opérations, et de leur développement. Il exprime d'abord les jugements primitifs, concrets et synthétiques par des propositions primitives, concrètes et synthétiques elles-mêmes. Les jugements peu à peu se généralisent par l'abstraction, et à leur suite les propositions deviennent générales et abstraites. Dans ces abstractions, une abstraction nouvelle opère de nouvelles abstractions. Les propositions abstraites, signes de jugements abstraits, sont elles-mêmes composées, et renferment plusieurs éléments. Nous abstrayons de ces propositions ces éléments, pour les considérer séparément. Ces éléments sont ce qu'on appelle des idées. C'est une grande erreur de croire que nous ayons d'abord ces éléments sans le tout dont elles font partie. Nous ne commençons pas même par des propositions, mais par des jugements: ce ne sont pas les jugements qui viennent des propositions, ce sont les propositions qui viennent des jugements, lesquels viennent eux-mêmes de la faculté de juger, laquelle repose sur la vertu

(1) Leçon dix-neuvième.

originelle de l'esprit. A plus forte raison, nous ne débutons point par des idées ; car les idées nous sont données dans des propositions. Soit, par exemple, l'idée d'espace. Elle ne nous est pas donnée solitaire, mais dans cette proposition tout entière : Il n'y a pas de corps sans espace, laquelle proposition n'est que la forme d'un jugement. Otez les propositions qui ne seraient pas sans les jugements, et vous n'aurez pas d'idées ; mais aussitôt que le langage vous a permis de traduire vos jugements en propositions, alors vous pouvez considérer séparément les différents éléments de ces propositions, c'est-à-dire les idées séparées l'une de l'autre. A parler rigoureusement, il n'y a pas de propositions dans la nature, ni propositions concrètes, ni propositions abstraites, ni propositions particulières, ni propositions générales ; à plus forte raison, il n'y a pas d'idées dans la nature. Si par idées on entend quelque chose de réel, qui existe indépendamment du langage, et qui soit un intermédiaire entre les êtres et l'esprit, je dis qu'il n'y a absolument pas d'idées. Il n'y a de réel que les choses, plus l'esprit avec ses opérations, savoir ses jugements. Viennent ensuite les langues, qui créent en quelque sorte un nouveau monde, spirituel et matériel à la fois, ces êtres symboliques qu'on appelle des signes, des mots, à l'aide desquels elles donnent

une sorte d'existence extérieure et indépendante aux résultats des opérations de l'esprit. Ainsi, en exprimant les jugements ou propositions, elles ont l'air de réaliser ces propositions : il en est de même pour les idées. Les idées ne sont pas plus réelles que les propositions, et elles sont aussi réelles qu'elles ; elles ont toute la réalité qu'ont les propositions, la réalité d'abstractions auxquelles le langage impose une existence nominale et conventionnelle. Toute langue est à la fois et un analyste et un poëte ; elle fait des abstractions, et elle les réalise. C'est là la condition de tout langage. Il faut bien s'y résigner, et parler par figures, pourvu qu'on sache ce que l'on fait. Ainsi tout le monde dit : Avoir une idée de telle chose, en avoir une idée claire ou obscure, fidèle ou infidèle ; et par là nul ne veut dire qu'il ne connaît les choses qu'au moyen de certains intermédiaires appelés idées ; on veut seulement marquer par là l'acte de l'esprit par rapport à telle chose, acte par lequel l'esprit connaît cette chose, la connaît plus ou moins, etc. On dit encore Se représenter une chose, et souvent une chose qui ne tombe pas sous les sens, pour dire la connaître, la comprendre, par une métaphore empruntée aux phénomènes des sens, et du sens dont l'usage est le plus fréquent, celui de la vue. Le goût est ordinairement le seul juge de l'em-

ploi de ces figures. On peut aller, et l'on va souvent très-loin dans ce style métaphorique, sans obscurité et sans erreur. J'absous donc le langage ordinaire de la plupart des hommes, et je crois qu'on peut absoudre aussi celui de beaucoup de philosophes, qui souvent ont parlé comme le peuple, sans être plus absurde que lui. Il est impossible, en effet, d'interdire toute métaphore au philosophe ; la seule loi qu'il faille lui imposer est de ne pas s'arrêter aux métaphores, et de ne pas les convertir en théories. Peut-être l'école écossaise, qui a repris au XVIII[e] siècle l'ancienne polémique contre l'idée représentative, au nom du sens commun du genre humain, n'a-t-elle pas toujours assez songé que les philosophes aussi font partie du genre humain ; peut-être a-t-elle imputé à beaucoup trop d'écoles, et a-t-elle trop voulu voir partout, la théorie qu'elle s'était chargée de combattre ; mais il est certain qu'elle a rendu un service éminent à la philosophie, en démontrant que l'idée-image n'est au fond qu'une métaphore, et en faisant justice de cette métaphore, lorsqu'on lui attribue sérieusement une vertu représentative. C'est là le vice dans lequel Locke est incontestablement tombé, et que j'ai dû vous signaler avec quelque soin, comme un des écueils les plus périlleux de l'école sensualiste.

C'est du point où nous sommes parvenus que l'on peut juger aisément la doctrine des idées innées, dont la réfutation remplit tout le premier livre de l'*Essai sur l'entendement* (1). Le moment est venu de nous expliquer sur cette doctrine, et sur la réfutation de Locke. Locke divise la doctrine générale des idées innées en deux points, les propositions ou maximes générales, et les idées. Et nous aussi nous rejetons les propositions et les idées innées, et par une raison très-simple, savoir, qu'il n'y a ni idées ni propositions dans la nature. Qu'y a-t-il dans la nature? Avec les corps rien autre chose que des esprits, entre autres celui que nous sommes, qui conçoit et connaît directement les choses, les esprits et les corps. Et dans l'ordre de l'esprit qu'y a-t-il d'inné? Rien que l'esprit lui-même, l'entendement, la faculté de connaître. L'entendement, comme l'a dit profondément Leibnitz, est inné à lui-même; le développement de l'entendement lui est également inné, en ce sens qu'il ne peut pas ne pas être l'entendement une fois donné avec la vertu qui lui est propre; et, comme vous l'avez vu, le développement de l'entendement, ce sont les jugements qu'il porte d'abord, et les connaissances impliquées dans ces jugements. Sans doute ces

(1) Leçon dix-septième, page 114.

jugements ont des conditions qui sont du domaine de l'expérience. Otez l'expérience, rien dans le sens, rien dans la conscience, par conséquent rien dans l'entendement. Cette condition même est-elle la loi absolue de l'entendement? ne pourrait-il juger encore et se développer sans le secours de l'expérience, sans une impression organique, sans une sensation? Je ne l'affirme point et je ne le nie point; *hypotheses non fingo,* comme disait Newton, je ne fais pas des hypothèses, je constate ce qui est, sans savoir ce qui pourrait être, ce qui sera, ce qui fut. Je dis que, dans les limites de l'état présent, c'est un fait irrécusable que, tant que certaines conditions expérimentales ne sont pas accomplies, l'esprit n'entre pas en exercice, ne juge pas; mais je dis en même temps qu'aussitôt que ces conditions sont accomplies, l'esprit, par sa vertu même, se développe, juge, pense, conçoit, et connaît une foule de choses qui ne tombent ni sous la conscience ni sous les sens, comme le temps, l'espace, les causes extérieures, les existences, et la sienne propre. Il n'y a pas plus d'idées innées que de propositions innées; mais il y a une vertu innée de l'entendement, qui se produit en jugements primitifs, lesquels, quand arrivent les langues, s'expriment en propositions, lesquelles propositions décomposées engendrent sous la main de l'abstraction et de l'ana-

lyse des idées distinctes. Comme l'esprit est égal à lui-même dans tous les hommes, les jugements primitifs qu'il porte sont les mêmes dans tous les hommes; et par conséquent les propositions dans lesquelles le langage exprime ces jugements, et les idées fondamentales dont se composent ces propositions, sont tout d'abord et universellement admises. Toutefois il y faut une condition, qu'elles soient comprises. Lorsque Locke a prétendu que ces propositions, Ce qui est est, le même est le même, sont des propositions qui ne sont ni universellement ni primitivement admises, il a eu tort et il a eu raison. Assurément le premier venu, le pâtre, auquel vous diriez, Ce qui est est, le même est le même, n'admettrait point ces propositions, car il ne les comprendrait pas, parce que vous lui parleriez un langage qui n'est pas le sien, celui de l'abstraction et de l'analyse. Mais ce que le pâtre n'admet pas et ne comprend pas dans sa forme abstraite, il l'admet tout d'abord et nécessairement sous la forme concrète et synthétique. Demandez à ce même homme qui ne comprend pas votre langage métaphysique, demandez-lui si, sous les diverses actions ou sensations que sa conscience lui atteste, il n'y a pas quelque chose de réel et de subsistant, qui est lui-même; s'il n'est pas le même aujourd'hui qu'il était hier? En un mot, au lieu de formules abstraites, proposez-lui des questions

particulières, déterminées, concrètes, et alors la nature humaine vous répondra, parce que la nature humaine, parce que l'entendement humain sont dans le pâtre tout aussi bien que dans Leibnitz. Ce que je viens de dire des propositions abstraites et générales, je le dis des idées simples que l'analyse tire de ces propositions. Par exemple, demandez à un sauvage s'il a l'idée de Dieu; vous lui faites une demande à laquelle il ne peut répondre, car il ne l'entend pas. Mais sachez interroger ce pauvre sauvage, et vous verrez sortir de son intelligence un jugement synthétique et confus, qui, si vous savez y lire, renferme déjà tout ce que vous donneront jamais vos analyses les plus raffinées; vous verrez que sous la confusion de leurs jugements naturels, qu'ils ne savent ni démêler ni exprimer, le sauvage, l'enfant, l'idiot même, s'il ne l'est pas entièrement, admettent primitivement et universellement toutes les idées qu'ultérieurement l'analyse développe sans les produire, ou dont elle ne produit que la forme scientifique.

Il n'y a pas d'idées innées, il n'y a pas de propositions innées, attendu qu'il n'y a ni idées ni propositions réellement existantes; et encore, il n'y a pas d'idées et de propositions générales, universellement et primitivement admises sous la forme d'idées et de propositions générales, mais

il est certain que l'entendement de tous les hommes est gros en quelque sorte de jugements naturels, que l'on peut dire innés, en ce sens qu'ils sont le développement primitif, universel et nécessaire de l'entendement humain, lequel, encore une fois, est inné en lui-même et égal à lui-même dans tous les hommes.

VINGT-TROISIÈME LEÇON.

Suite de l'examen du quatrième livre de l'*Essai sur l'entendement humain*. De la connaissance. Ses modes. Omission de la connaissance inductive. — Ses degrés. Fausse distinction de Locke entre connaître et juger. — Que la théorie de la connaissance et du jugement de Locke se résout dans celle de la perception d'un rapport de convenance ou de disconvenance entre des idées. Examen détaillé de cette théorie. — Qu'elle s'applique aux jugements abstraits et non primitifs, et nullement aux jugements primitifs, qui impliquent l'existence. — Analyse de ce jugement : J'existe. Trois objections : 1° Impossibilité d'arriver à l'existence réelle par l'abstraction de l'existence ; 2° que débuter par l'abstraction est contraire au vrai procédé de l'esprit humain ; 3° que la théorie de Locke implique un paralogisme.—Analyse des jugements : Je pense, Ce corps existe, Ce corps est coloré, Dieu existe, etc. — Analyse des jugements sur lesquels l'arithmétique et la géométrie reposent

Messieurs,

Nous nous sommes arrêtés quelque temps à la porte du quatrième livre de l'*Essai sur l'entendement humain* : il s'agit d'y entrer aujourd'hui.

Le quatrième livre de l'*Essai sur l'entendement humain* traite de la connaissance en général, de ses divers modes, de ses divers degrés, de son étendue et de ses limites, avec quelques applications : c'est, à proprement parler, une logique avec un peu d'ontologie. Le principe de cette

logique repose sur la théorie que nous avons examinée, celle de l'idée représentative. Nous avons vu que la condition de toute connaissance légitime, pour Locke, est la conformité de l'idée à l'objet; et nous avons convaincu de toute manière cette conformité de n'être qu'une chimère. Nous avons donc renversé d'avance la théorie générale de la connaissance; mais nous l'avons renversée dans son principe seulement. C'est en quelque sorte une question préjudicielle, une fin de non-recevoir, que nous avons élevée contre cette théorie; il faut aujourd'hui l'examiner en elle-même, indépendamment du principe de l'idée représentative, la suivre dans le développement qui lui est propre, et dans les conséquences qui lui appartiennent.

Que l'idée représente ou ne représente pas, toujours reste-t-il, dans le système de Locke, que l'entendement ne commerce avec les choses que par ses idées; que les idées sont les seuls objets de l'entendement, et par conséquent les seuls fondements de la connaissance. Or, si toute connaissance porte nécessairement sur des idées, là où il n'y aurait point idée il ne pourrait y avoir connaissance; et partout où il y a connaissance il y a eu nécessairement idée. Mais la réciproque n'est pas vraie, et partout où il y a idée il n'y a pas connaissance. Par exemple, pour que vous

puissiez avoir une connaissance approfondie de Dieu, il faut d'abord que vous ayez une idée quelconque de Dieu; mais de ce que vous en avez une idée quelconque, il ne s'ensuit pas que vous en ayez une connaissance approfondie. Ainsi la connaissance est limitée par les idées, mais elle ne va pas jusqu'où vont les idées.

Liv. IV, ch. III, § I. « *Notre connaissance ne » va point au delà de nos idées.* » *Ibid.* § 6. « *Notre » connaissance est plus bornée que nos idées.* »

Si la connaissance ne dépasse jamais les idées et quelquefois reste en deçà, et si toute connaissance ne roule que sur des idées, il est clair que la connaissance ne pourra jamais être que le rapport d'une idée à une autre idée, et que le procédé de l'esprit humain dans la connaissance n'est autre chose que la perception d'un rapport quelconque entre des idées.

Liv. IV, ch. I, § I. « Puisque l'esprit n'a point » d'autre objet de ses pensées et de ses raisonne- » ments que ses propres idées, qui sont la seule » chose qu'il contemple ou qu'il puisse contem- » pler, il est évident que ce n'est que sur nos » idées que roule toute notre connaissance. »

§ 2. « Il me semble donc que la connaissance » n'est autre chose que la perception de la liai- » son et de la convenance, ou de l'opposition et » de la disconvenance qui se trouvent entre

» quelques unes de nos idées : c'est en cela
» qu'elle consiste. Partout où se trouve cette per-
» ception, il y a connaissance; lorsqu'elle n'a
» pas lieu, nous ne saurions jamais parvenir à
» la connaissance, quoiqu'il nous soit possible
» d'imaginer, de conjecturer et de croire, etc. »

De là suivent les différents modes et les différents degrés de la connaissance dans le système de Locke. Nous ne connaissons que si nous percevons un rapport de convenance ou de disconvenance entre deux idées. Or, nous pouvons percevoir ce rapport de deux manières : ou nous le percevons immédiatement, et alors la connaissance est intuitive, ou nous ne pouvons le percevoir immédiatement, et il faut que nous ayons recours à une autre idée ou à plusieurs autres idées, que nous plaçons entre les deux idées dont le rapport ne peut être directement perçu, de manière à ce qu'au moyen de cette nouvelle idée ou de ces nouvelles idées nous saisissions le rapport qui nous échappe. Alors la connaissance s'appelle connaissance démonstrative. (Liv. IV, ch. II, § I. — *Ibid.*, § 2.) Ici Locke fait une excellente remarque que je ne dois pas omettre, et dont il est juste que je lui fasse honneur. Nul doute que souvent nous ne soyons forcés de recourir à la démonstration, à l'intermédiaire d'une ou de plusieurs autres idées, pour apercevoir le rapport caché de deux idées ;

mais cette nouvelle idée que nous interposons en quelque manière entre les deux autres, il faut que nous en apercevions le rapport avec l'une et avec l'autre. Or, si la perception de ce rapport entre cette idée et les deux autres n'était pas intuitive, si elle était démonstrative, il faudrait avoir recours à l'intermédiaire d'une nouvelle idée. Mais si entre cette idée et les idées antérieures la perception de rapport n'était point intuitive, mais démonstrative, il faudrait avoir recours encore à une nouvelle idée, et toujours ainsi à l'infini. Il faut donc que la perception du rapport entre l'idée moyenne et les termes extrêmes se fasse intuitivement, et il faut qu'il en soit ainsi à tous les degrés de la déduction, de sorte que l'évidence démonstrative est fondée sur l'évidence intuitive, et la suppose constamment.

Liv. IV, chap. II, § 7. *Chaque degré de la déduction doit avoir une évidence intuitive....* « A chaque » pas que la raison fait dans une démonstration, » il faut qu'elle aperçoive par une connaissance » intuitive la convenance ou la disconvenance » de chaque idée qui lie ensemble les idées en» tre lesquelles elle intervient, pour montrer la » convenance ou la disconvenance des deux » idées extrêmes. Car sans cela on aurait encore » besoin de preuves pour faire voir la convenance » ou la disconvenance que chaque idée moyenne

» a avec celles entre lesquelles elle est placée,
» puisque, sans la perception d'une telle conve-
» nance ou disconvenance, il ne saurait y avoir
» aucune connaissance. Si elle est aperçue par
» elle-même, c'est une connaissance intuitive;
» et si elle ne peut être aperçue par elle-même,
» il faut quelque autre idée qui intervienne pour
» servir, en qualité de mesure commune, à mon-
» trer leur convenance ou leur disconvenance.
» D'où il paraît évidemment que dans le raison-
» nement chaque degré qui produit la connais-
» sance a une certitude intuitive que l'esprit n'a
» pas plus tôt aperçue, qu'il n'est besoin que de
» s'en ressouvenir pour faire que la convenance
» ou la disconvenance des idées, qui est le sujet
» de notre recherche, soit visible et certaine. De
» sorte que, pour faire une démonstration, il est
» nécessaire d'apercevoir la convenance immé-
» diate de l'idée moyenne, par où l'on reconnaît
» la convenance ou la disconvenance des deux
» idées qu'on examine, et dont l'une est tou-
» jours la première, et l'autre la dernière que l'on
» énonce. On doit aussi retenir exactement dans
» son esprit cette perception intuitive de la con-
» venance ou disconvenance des idées moyennes
» dans chaque degré de la démonstration, et il
» faut être sûr qu'on n'en omet aucune partie. »
Ainsi l'intuition et la démonstration, tels sont

les divers modes de la connaissance, selon Locke. Mais n'y en a-t-il pas d'autres encore? N'y a-t-il pas des connaissances que nous n'acquérons ni par l'intuition, ni par la démonstration? Comment acquérons-nous la connaissance des lois de la nature extérieure? prenez celle qu'il vous plaira, la gravitation, par exemple. Certes, il n'y a point ici simple intuition et évidence immédiate; car des expériences multipliées et combinées sont nécessaires pour la moindre loi, et encore seules elles ne suffiraient point, la moindre loi dépassant le nombre, quel qu'il soit, des expériences particulières dont on la tire. Il faut donc l'intervention de quelque autre opération de l'esprit que l'intuition. Est-ce la démonstration? Impossible. Qu'est-ce, en effet, que la démonstration? C'est la perception d'un rapport entre deux idées au moyen d'une troisième; mais à cette condition que celle-ci soit plus générale que les deux autres, afin de les embrasser et de les lier. Démontrer, c'est en dernière analyse tirer le particulier du général. Or, quelle est la loi physique plus générale que celle de la gravitation, et de laquelle celle-ci soit déduite? Nous n'avons pas déduit la connaissance de la gravitation d'une autre connaissance antérieure à elle, et qui la contînt en germe. Comment donc avons-nous acquis cette connaissance que nous avons bien certainement,

et en général la connaissance des lois physiques? Un phénomène s'étant présenté quelquefois à nous avec tel caractère, dans telles circonstances, nous avons jugé que si ce même phénomène se présentait de nouveau dans des circonstances analogues, il aurait le même caractère; c'est-à-dire que nous avons généralisé d'abord le caractère particulier de ce phénomène : au lieu de descendre du général au particulier, nous nous sommes élevés du particulier au général. Ce caractère général est ce qu'on appelle une loi; cette loi, nous ne l'avons pas déduite d'une loi ou caractère plus général; nous l'avons tirée d'expériences particulières pour la transporter au delà; ce n'est ici ni un simple résumé, ni une déduction logique; il n'y a ni simple intuition ni démonstration : il y a ce qu'on appelle induction. C'est à l'induction que nous devons toutes nos conquêtes sur la nature, toutes nos découvertes des lois du monde. Longtemps les physiciens se contentèrent ou d'observations immédiates qui ne rendaient pas grand'chose, ou de raisonnements qui ne rendaient que des hypothèses. L'induction ne fut longtemps qu'un procédé naturel de l'esprit humain, dont tous les hommes faisaient usage pour acquérir les connaissances dont ils avaient besoin relativement au monde extérieur, sans s'en rendre compte, et sans qu'il passât de

la pratique dans la science. C'est à Bacon surtout que nous devons non pas l'invention, mais la découverte et l'exposition scientifique de ce procédé. Il est étrange que Locke, compatriote de Bacon, et qui appartient à son école, ait précisément laissé échapper dans sa classification des modes de la connaissance, celui que l'école de Bacon a le plus célébré et mis en lumière. Il est étrange que toute l'école sensualiste, qui se prétend fille légitime de Bacon, ait, à l'exemple de Locke, presque oublié l'évidence d'induction parmi les différentes espèces d'évidence, et qu'à l'encontre de ce qu'aurait dû faire une école expérimentale, elle ait négligé l'induction pour s'enfoncer dans la démonstration. Telle est la raison de ce bizarre mais incontestable phénomène, qu'au XVIIIe siècle la logique de l'école sensualiste n'a guère été qu'un reflet de la scholastique péripatéticienne du moyen âge, de cette scholastique qui n'admettait d'autres procédés dans la connaissance que l'intuition et la démonstration.

Voyons maintenant quels sont, selon Locke, les divers degrés de la connaissance.

Nous connaissons quelquefois d'une manière certaine, sans que la connaissance que nous avons soit mêlée du plus léger doute. Souvent aussi, au lieu d'une connaissance absolue, nous n'avons qu'une connaissance probable. La pro-

babilité a elle-même bien des degrés, et elle a ses fondements particuliers. Locke en traite avec étendue. Je vous engage à lire avec soin les chapitres peu profonds, mais suffisamment exacts, où il traite des différents degrés de la connaissance. Je ne veux pas m'engager dans tous ces détails, et me contente de vous signaler les 14e, 15e et 16e chapitres du quatrième livre. Je ne m'attache qu'à une distinction à laquelle Locke met la plus grande importance, et qui, selon moi, n'est pas fondée.

Ou nous connaissons d'une manière certaine et absolue, ou nous connaissons seulement d'une manière plus ou moins probable. Locke veut que l'expression de connaissance soit exclusivement réservée à la connaissance absolue, placée au-dessus de toute probabilité, et il appelle jugement la connaissance qui manque de certitude, la simple conjecture, la présomption plus ou moins vraisemblable.

Liv. IV, chap. XIV, § 4. « L'esprit a des facultés » qui s'exercent sur la vérité et sur la fausseté. » La première est la *connaissance*, par où l'esprit » aperçoit certainement la convenance ou la dis- » convenance qui est entre deux idées, et en est » indubitablement convaincu. La seconde est *le* » *jugement,* qui consiste à joindre des idées dans » l'esprit, ou à les séparer l'une de l'autre, lors-

» qu'on ne voit pas qu'il y ait entre elles une
» convenance ou une disconvenance certaine,
» mais qu'on le présume. »

Mais l'usage général de toutes les langues est contraire à un emploi aussi limité du mot *connaître*. Une connaissance certaine ou une connaissance probable ou même conjecturale, c'est toujours de la connaissance à des degrés différents. Il en est de même du jugement. Comme les langues n'ont pas réservé l'expression de connaissance pour la connaissance absolue, de même elles n'ont pas réservé l'expression de jugement pour la connaissance simplement probable. Nous portons dans certains cas des jugements certains; dans d'autres cas, nous portons des jugements qui ne sont que probables, ou même purement conjecturaux. En un mot, les jugements sont ou infaillibles, ou douteux à tel ou tel degré ; mais, douteux ou infaillibles, ce sont toujours des jugements ; et cette distinction entre la connaissance comme étant exclusivement infaillible, et le jugement comme étant exclusivement probable, douteux ou conjectural, est une distinction verbale tout à fait arbitraire et stérile. Aussi le temps en a-t-il fait justice ; mais il semble avoir respecté la théorie qui est au fond de cette distinction, théorie qui fait consister la connaissance et le jugement dans la perception d'un rapport de convenance entre

deux idées. Toute distinction verbale écartée, juger ou connaître, connaître ou juger, n'est pour Locke que percevoir, soit intuitivement, soit démonstrativement, un rapport de convenance ou de disconvenance, soit certain, soit probable, entre deux idées : telle est la théorie de la connaissance et du jugement de Locke, réduite à sa plus simple expression; c'est de Locke qu'elle a passé dans l'école sensualiste, où elle jouit encore d'une autorité incontestée, et forme la théorie convenue de jugement : elle réclame donc et elle mérite l'examen le plus scrupuleux.

D'abord, constatons bien la portée de cette théorie : elle ne prétend pas seulement qu'il y a des jugements qui ne sont autre chose que des perceptions de rapport de convenance ou de disconvenance entre deux idées; elle prétend que tout jugement est soumis à cette condition : c'est là ce qu'il s'agit de vérifier.

Locke distingue quatre rapports que l'entendement peut percevoir entre les idées (liv. IV, ch. I, § 3). Ou les idées sont identiques l'une à l'autre, ou diverses entre elles (c'est le rapport que Locke appelle rapport d'identité ou de diversité); ou elles ont simplement entre elles un rapport quelconque que Locke ne détermine pas, et qu'il appelle relation ; ou elles ont entre elles un rapport de simple coexistence ou de connexion nécessaire; ou bien

encore elles expriment un rapport d'existence réelle. Ainsi les rapports ne peuvent être que de quatre espèces : 1° la relation générale; 2° l'identité ou la diversité; 3° la coexistence ou la liaison nécessaire; 4° l'existence réelle. Toute la question est de savoir s'il n'y a pas une seule connaissance, un seul jugement qui échappe à ces catégories. Voyons donc; allons de connaissance en connaissance, de jugement en jugement : si nous ne trouvons pas une connaissance, un jugement qui ne soit la perception d'un de ces rapports entre deux idées, alors la théorie de Locke est absoute. Si, au contraire, nous trouvons un seul jugement qui échappe à cette condition, la théorie de Locke, en tant que théorie universelle et illimitée, est détruite.

Prenons une connaissance quelconque, un jugement quelconque. Je vous propose le jugement suivant : deux et trois font cinq; ce n'est pas là une chimère; il y a bien là connaissance, il y a bien là jugement, et jugement certain. Comment acquérons-nous cette connaissance, quelles sont les conditions de ce jugement?

La théorie de Locke en suppose trois : 1° qu'il y ait deux idées qui soient là, sous les yeux de l'entendement, connues antérieurement à la perception du rapport; 2° qu'il y ait une comparaison entre ces deux idées; 3° qu'à la suite de cette

comparaison il y ait perception d'un rapport quelconque entre ces deux idées. Deux idées, une comparaison entre elles, une perception de rapport dérivant de cette comparaison : telles sont les conditions de la théorie de Locke.

Reprenons : deux et trois font cinq. Où sont les deux idées? trois et deux, plus cinq. Je suppose que je n'eusse pas ces deux idées, ces deux termes, d'une part deux et trois, de l'autre cinq : pourrais-je jamais apercevoir qu'il y a entre eux un rapport d'égalité ou d'inégalité, d'identité ou de diversité? non. Et si, ayant ces deux termes, je ne les comparais pas, percevrais-je jamais leur rapport ? pas davantage. Et si les comparant, malgré tous mes efforts, leur rapport échappait à mon entendement, arriverais-je jamais à ce résultat que deux et trois font cinq ? nullement. Et, ces trois conditions accomplies, ce résultat est-il infailliblement obtenu ? je ne vois pas que rien y manque. Ainsi, jusque là, la théorie de Locke me semble aller fort bien. Prendrai-je un autre exemple arithmétique? mais les exemples arithmétiques ont cela de propre, qu'ils se ressemblent tous. Qu'est-ce, en effet, que les vérités arithmétiques, sinon des rapports de nombres? les vérités arithmétiques ne sont que cela; donc les connaissances arithmétiques rentrent dans la théorie générale de la connaissance de Locke; et

le jugement arithmétique, si on peut s'exprimer ainsi, n'est autre chose que la perception d'un rapport de nombres : jusque là, encore une fois, la théorie de Locke est parfaitement absoute.

Prendrons-nous la géométrie? Mais si les vérités géométriques ne sont que des rapports de grandeur, il est clair que nulle vérité géométrique ne peut être obtenue qu'à la condition d'avoir préalablement deux idées de grandeur, puis de les comparer, puis d'en tirer un rapport de convenance ou de disconvenance. Et comme les mathématiques entières ne sont, ainsi que l'a dit Newton, qu'une arithmétique universelle, il semble bien que le jugement mathématique en général n'est qu'une perception de rapports.

Prenons encore d'autres exemples un peu à l'aventure. Je voudrais savoir si Alexandre est un vrai grand homme : c'est une question qu'on agite souvent. Il est évident que si, d'un côté, je n'avais pas l'idée d'Alexandre, et si, de l'autre, je ne me faisais aucune idée du vrai grand homme, si je ne comparais pas ces deux idées, si je n'apercevais entre elles aucun rapport de convenance ou de disconvenance, je ne pourrais pas prononcer qu'Alexandre est un grand homme ou ne l'est pas. Là encore, nous avons et nous devons avoir nécessairement deux idées, l'une particulière, celle d'Alexandre, l'autre générale, celle du grand

homme, et nous comparons ces deux idées, pour savoir si elles conviennent ou disconviennent entre elles, si le prédicat peut s'affirmer du sujet, si le sujet rentre dans le prédicat, etc.

Je voudrais savoir si Dieu est bon. D'abord il faut que j'aie l'idée de l'existence de Dieu, l'idée de Dieu en tant qu'existant; puis il faut que j'aie l'idée de la bonté, une idée plus ou moins étendue, plus ou moins complète de la bonté, de manière à pouvoir affirmer, après comparaison de l'une et de l'autre idée, que ces deux idées ont entre elles un rapport de convenance.

Voilà bien les conditions de la connaissance, les conditions du jugement dans ces différents cas. Mais rendons-nous compte de la nature de ces différents cas. Et d'abord, examinons ce que sont les vérités mathématiques qui se prêtent si bien à la théorie de Locke. Les vérités arithmétiques, par exemple, existent-elles dans la nature? Non. Et pourquoi n'existent-elles pas dans la nature? parce que ces rapports, qu'on appelle des vérités arithmétiques, ont pour termes non des quantités concrètes, c'est-à-dire réelles, mais des quantités discrètes, c'est-à-dire abstraites. Un, deux, trois, quatre, cinq, tout cela n'existe pas dans la nature; par conséquent les rapports entre ces quantités abstraites et non réelles n'existent pas plus que leurs termes : les vérités arithmé-

tiques sont de pures abstractions. Ensuite, la numération et le calcul commencent-ils sur des quantités discrètes et abstraites, comme dans l'arithmétique? L'esprit humain débute-t-il par l'arithmétique abstraite? Nullement. Il opère d'abord sur des quantités concrètes, et ce n'est que plus tard que du concret il s'élève à la conception de ces rapports généraux, qui sont les vérités arithmétiques proprement dites. Elles ont deux caractères : 1° elles sont abstraites; 2° elles ne sont pas primitives; elles supposent des jugements concrets antérieurs, dans le sein desquels elles reposent, en attendant que l'abstraction les en tire, et les élève à la hauteur de vérités universelles. J'en dis autant des vérités de la géométrie. Les grandeurs dont s'occupe la géométrie ne sont pas des grandeurs concrètes, ce sont des grandeurs abstraites, qui n'existent pas dans la nature; car il n'existe dans la nature que des figures imparfaites, et la géométrie a pour condition d'opérer sur des figures parfaites, sur le triangle parfait, le cercle parfait, etc., c'est-à-dire sur des figures qui n'ont pas d'existence réelle, et qui sont de pures conceptions de l'esprit. Les rapports d'abstractions ne peuvent donc être que des abstractions. De plus, l'esprit humain n'a pas plus débuté par concevoir des figures parfaites, qu'il n'a débuté par concevoir les rap-

ports abstraits des nombres; il a conçu d'abord le concret, le triangle imparfait, le cercle imparfait, dont il a tiré plus tard, par une abstraction, il est vrai, rapide, le triangle et le cercle parfait de la géométrie : les vérités de la géométrie ne sont donc pas des vérités primitives dans l'entendement humain. Les autres exemples que nous avons pris, les connaissances et les jugements sur lesquels nous avons essayé la théorie de Locke, savoir, qu'Alexandre est un grand homme, que Dieu est bon, tous ces jugements, toutes ces connaissances ont ce même caractère; ce sont des problèmes institués par une réflexion tardive, et une curiosité savante dans le développement ultérieur de l'entendement. En un mot, jusqu'ici nous n'avons vérifié la théorie de Locke que sur des jugements abstraits, et qui ne sont pas primitifs : prenons donc des jugements marqués d'autres caractères, et poursuivons le cours de nos expériences.

Voici une autre connaissance, un autre jugement que je propose à votre examen : J'existe. Vous ne doutez pas plus de la certitude de cette connaissance que de la première connaissance que je vous ai citée, Deux et trois font cinq : vous douteriez même plutôt de la première que de la seconde. Eh bien! cette connaissance certaine, ce jugement certain, J'existe, soumettons-le aux

conditions de la théorie générale de la connaissance et du jugement de Locke.

Je vous rappelle les conditions de cette théorie : 1° deux idées ; 2° comparaison entre ces deux idées ; 3° perception d'un rapport quelconque de convenance ou de disconvenance.

Maintenant, quelles sont les deux idées qui devront être les deux termes de ce rapport et les bases de la comparaison? C'est l'idée de je ou moi, et l'idée d'existence, entre lesquelles il s'agit de trouver un rapport de convenance et de disconvenance.

Prenons bien garde à ce que nous allions faire Ce n'est pas l'idée de notre existence qui sera une des deux idées sur lesquelles portera la comparaison ; car que cherchons-nous ? notre existence. Si nous l'avions, nous ne la chercherions pas : il ne faut donc pas supposer ce qui est en question, savoir, notre existence ; donc l'idée d'existence qui doit être ici un des deux termes de la comparaison, c'est l'idée de l'existence en général, et non pas l'idée particulière de notre existence : c'est là la condition rigoureuse du problème. Et quelle est l'autre idée, le second terme de la comparaison? l'idée du moi. Mais que cherchons-nous? le moi existant. Ne le supposons donc pas, car nous supposerions ce qui est en question. Ce n'est donc pas le moi exis-

tant qui sera le second terme de la comparaison, mais un moi qu'il faut concevoir nécessairement comme distinct de l'idée avec laquelle il s'agit de le comparer, pour savoir si elle lui convient ou non, savoir, l'idée d'existence, un moi qu'il faut concevoir par conséquent comme ne possédant pas l'existence, c'est-à-dire un moi abstrait, un moi général.

L'idée d'un moi abstrait, et l'idée de l'existence abstraite, voilà les deux idées sur lesquelles doit porter la comparaison, de laquelle doit sortir le jugement. Pensez-y, de grâce, que cherchez-vous? votre existence personnelle. Ne la supposez pas, puisque vous la cherchez; ne la mettez dans aucun des deux termes à la comparaison desquels vous la demandez. Puisqu'elle ne doit être que le fruit du rapport de ces deux termes, elle ne doit être supposée ni dans l'un ni dans l'autre, sans quoi la comparaison serait inutile, et la vérité serait alors antérieure à la perception de leur rapport; elle n'en serait pas le résultat. Telles sont donc les conditions impérieuses de la théorie de Locke : deux idées abstraites, l'idée abstraite du moi, et l'idée abstraite de l'existence. Il s'agit maintenant de comparer ces deux idées, de savoir si elles conviennent ou disconviennent entre elles, de percevoir le rapport de convenance ou de disconvenance qui les sépare ou qui les lie. D'abord,

je pourrais incidenter sur cette expression de convenance et de disconvenance, et montrer combien elle manque de précision et de netteté : je ne le ferai pas. Je prends les mots comme Locke me les donne ; je laisse sa théorie se déployer librement, je ne l'arrête pas: je veux savoir seulement où elle arrive. Elle part de deux termes abstraits, elle les compare, et cherche un rapport de convenance ou de disconvenance entre eux, entre l'idée d'existence et l'idée du moi. Elle les compare donc, soit ; et à quoi aboutit-elle ? à un rapport, à un rapport de convenance. Soit encore ; je ne veux remarquer ici qu'une chose, c'est que ce rapport, quel qu'il soit, doit être nécessairement de la même nature que les deux termes sur lesquels il se fonde. Les deux termes sont abstraits : le rapport sera donc nécessairement abstrait. Que résultera-t-il alors de la perception du rapport, que je veux bien supposer de convenance, entre l'idée générale et abstraite de l'existence, et l'idée générale et abstraite du moi ? Une vérité de rapport de la même nature que les deux termes sur lesquels elle est fondée, une connaissance abstraite, une connaissance logique de la non-contradiction qui se trouve entre l'idée d'existence et l'idée de moi, c'est-à-dire la connaissance de la pure possibilité de l'existence d'un moi. Mais lorsque vous croyez, lorsque vous pensez, lorsque vous jugez

que vous existez, portez-vous seulement, je vous le demande, ce jugement, qu'il n'y a pas contradiction entre l'idée générale du moi et celle d'existence? pas du tout. Il ne s'agit pas d'un vous, d'un moi possible, mais d'un moi bien réel, de ce moi bien déterminé que nul ne confond avec une abstraction logique; il ne s'agit pas de l'existence en général, mais de la vôtre, de votre existence toute personnelle et individuelle. Au contraire, le résultat du jugement qui dérive de la perception d'un rapport de convenance entre l'idée générale et abstraite de l'existence, et l'idée générale et abstraite du moi, n'implique pas l'existence réelle; il donne, si l'on veut, une existence possible, mais il ne donne et ne peut donner rien de plus.

Voilà donc, Messieurs, où nous sommes arrivés : il n'y a point de contradiction entre l'idée du moi et l'idée d'existence. Or, ce résultat n'est pas adéquat à celui qui est impliqué dans le jugement naturel que vous portez quand vous dites : J'existe. L'un n'est pas l'autre; la théorie de Locke ne vous donne que l'un, et non pas l'autre; c'est là le premier vice de cette théorie. En voici un autre.

Le jugement, J'existe, est un jugement primitif par excellence; c'est le point de départ de la connaissance; évidemment, vous ne connaissez rien antérieurement à vous-même. Or, dans la théorie

de Locke, les deux idées sur lesquelles porte le jugement, et entre lesquelles il s'agit de percevoir le rapport de convenance, sont nécessairement deux idées abstraites. Donc la supposition radicale de la théorie de Locke est que l'esprit humain part de l'abstraction dans la connaissance, supposition gratuite et démentie par les faits. En fait, nous débutons par le concret et non par l'abstrait; et lors même qu'il serait possible (ce que je nie, ce que j'ai démontré ne pouvoir être) de tirer la réalité de l'abstraction, il ne resterait pas moins vrai que le procédé que Locke impute à l'esprit humain, fût-il légitime, ne serait pas celui que l'esprit humain emploie.

La théorie de Locke ne peut donner qu'un jugement abstrait, et non un jugement qui atteigne l'existence réelle; elle n'est pas le vrai procédé de l'entendement humain, puisque le procédé qu'elle emploie est tout abstrait et nullement primitif: de plus, cette théorie renferme un paralogisme.

En effet, Locke se propose d'arriver à la connaissance de l'existence réelle et personnelle par la comparaison de l'idée d'existence et de l'idée du moi, en les rapprochant pour en apercevoir le rapport. Mais en général, et pour finir la question d'un seul coup, l'abstrait ne nous étant donné

que dans le concret, tirer le concret de l'abstrait, c'est prendre comme principe ce qu'on n'a pu avoir que comme conséquence, c'est demander ce qu'on cherche à cela même qu'on n'a pu connaître que précisément au moyen de ce qu'on cherche. Et dans le cas particulier, à quelle condition avez-vous eu l'idée générale et abstraite d'existence, et l'idée générale et abstraite de moi, que vous comparez, pour en tirer la connaissance de votre existence? à cette condition, que vous ayez eu l'idée de votre propre existence. Il est impossible que vous vous soyez élevé à la généralisation de l'existence sans avoir passé par la connaissance de quelque existence particulière ; et la connaissance de l'existence de Dieu, ni celle de l'existence du monde extérieur, ne précédant et ne pouvant précéder la vôtre, il s'ensuit que la connaissance de votre propre existence ne peut pas ne pas avoir été une des bases de l'idée abstraite et générale d'existence : par conséquent, vouloir tirer la connaissance de votre existence de l'idée générale d'existence, c'est tomber dans un paralogisme évident. Si Locke n'avait pas su qu'il existait, si déjà il n'avait acquis la connaissance de son moi réel et existant, il n'aurait jamais eu ni l'idée générale et abstraite d'un moi, ni l'idée générale et abstraite d'existence, ces mêmes idées

auxquelles il demande la connaissance du moi et de l'existence personnelle (1).

Ainsi, trois objections radicales contre la théorie de Locke :

1° Elle part d'abstractions, par conséquent elle ne donne qu'un résultat abstrait, et qui n'est pas celui que vous cherchez ;

2° Elle part de l'abstraction, et par conséquent elle ne part pas du véritable point de départ de l'intelligence humaine ;

3° Elle part d'abstractions qu'elle n'a pu obtenir qu'à l'aide de connaissances concrètes, de ces mêmes connaissances concrètes qu'elle prétend tirer d'abstractions qui les supposent ; par conséquent elle suppose ce qui est en question.

La théorie de Locke succombe sous ces trois objections. Il est impossible de tirer le moi existant du rapprochement forcé et artificiel de l'abstraction existence et de l'abstraction moi. Mais quand même cela serait possible, ce ne serait pas là le procédé de l'esprit humain qu'il s'agit de retrouver et de reproduire ; et encore, le procédé par lequel la théorie le remplace arbitrairement n'est possible qu'à une condition, à la condition de supposer ce qui est en question, savoir, que

(1) J'ai démontré ailleurs (*Fragments philosophiques*, page 312) que cette accusation de paralogisme n'atteint pas le *Cogito, ergo sum*, de Descartes.

vous avez déjà la connaissance particulière du moi réel, d'où l'abstraction tire et l'idée d'existence et l'idée de moi, auxquelles Locke emprunte la connaissance du moi réellement existant. Ce jugement, J'existe, échappe donc de toute manière aux conditions de la théorie de Locke.

Ce jugement a deux caractères :

1° Il n'est pas abstrait : il implique l'existence;

2° C'est un jugement primitif : tous les autres le supposent, et il n'en suppose aucun.

Or, remarquez que c'était tout à l'heure sur des jugements abstraits et des jugements ultérieurs, si vous me permettez cette expression, que la théorie de Locke s'est vérifiée. Ici le jugement implique l'existence, et il est primitif; la théorie ne s'y vérifie plus. Il faut donc choisir entre la théorie et la certitude de l'existence personnelle; car l'une ne peut absolument donner l'autre.

Voilà, Messieurs, pour l'existence personnelle. Il en est de même de tous les modes de cette existence, de nos facultés, de nos opérations, soit la sensation, soit la volonté, soit la pensée.

Prenons le phénomène qu'il vous plaira : Je sens, je veux, je pense. Prenons Je pense, par exemple. C'est, comme on dit, un fait de conscience; mais la conscience, c'est savoir encore (*conscire sibi*), c'est connaître, puisque c'est se connaître soi-même; c'est croire, c'est affirmer,

c'est juger. Quand vous dites Je pense, c'est un jugement que vous portez et exprimez; et quand vous avez la conscience de penser sans le dire, c'est un jugement encore que vous portez sans l'exprimer. Or ce jugement, exprimé ou non, implique l'existence; il implique que vous, être réel, accomplissez actuellement l'opération réelle de la pensée. De plus, c'est un jugement primitif, au moins contemporain du jugement que vous existez.

Vérifions donc sur ce jugement la théorie de Locke, comme nous l'avons vérifiée sur cet autre jugement primitif et concret, J'existe.

Trois conditions nécessaires dans la théorie de Locke pour expliquer et légitimer ce jugement, Je pense : deux idées, leur comparaison, perception de rapport entre elles. Quelles sont ici les deux idées? Évidemment l'idée de la pensée d'un côté, et de l'autre l'idée de je ou moi. Mais si c'est l'idée de la pensée distincte du moi, si c'est une pensée considérée hors du sujet moi, de ce sujet moi, qui est, ne l'oubliez pas, la base de toute existence, c'est la pensée abstraction faite de l'existence, c'est-à-dire la pensée abstraite, c'est-à-dire la simple puissance de penser, et pas autre chose. D'un autre côté, le moi qui est l'autre terme nécessaire de la comparaison ne peut pas être un moi qui pense, car vous venez tout à l'heure d'en

séparer la pensée; c'est donc un moi qu'il faut que vous considériez abstraction faite de la pensée. Et en effet, si vous le supposiez pensant, vous auriez ce que vous cherchez, et il ne serait pas besoin de vous livrer à une comparaison laborieuse; vous po rriez vous arrêter à l'un des termes qui vous donnerait l'autre, le moi comme pensant, ou je pense : mais, pour éviter le paralogisme, il faut le supposer non pensant; et comme votre premier terme légitime est la pensée séparée du moi, votre second terme légitime doit être aussi un moi séparé de la pensée, un moi non pensant. Et vous voulez savoir si ce moi pris indépendamment de la pensée, et cette pensée prise indépendamment du moi, ont entre eux un rapport de convenance ou de disconvenance. Telle est la question. Ce sont donc, Messieurs, deux abstractions que vous allez comparer; mais, encore une fois, deux termes abstraits ne peuvent engendrer qu'un rapport abstrait, et un rapport abstrait ne peut engendrer qu'un jugement abstrait, ce jugement abstrait, savoir, que la pensée et le moi sont deux idées qui n'impliquent pas contradiction; de sorte que le résultat de la théorie de Locke appliquée à ce jugement, Je pense, comme à cet autre jugement, J'existe, n'est encore qu'un résultat abstrait, une vérité abstraite, qui ne représente en rien ce qui se passe dans votre esprit, lorsque vous jugez que

vous pensez, et lorsque vous dites : Je pense.

Puis, la théorie fait débuter l'esprit humain par l'abstraction ; mais ce n'est pas ainsi qu'il débute.

Enfin, elle débute par l'abstraction et cherche à en tirer le concret, tandis que vous n'auriez jamais eu l'abstrait si préalablement vous n'aviez eu le concret. Vous avez porté d'abord, naturellement, ce jugement déterminé, concret, synthétique, Je pense; et ensuite, comme vous avez la faculté d'abstraire, vous avez opéré une division dans la synthèse primitive; vous avez considéré séparément, ici la pensée, c'est-à-dire la pensée sans sujet, sans moi, c'est-à-dire la pensée possible, et là *vous*, je, sans l'attribut réel de la pensée, sans pensée, c'est-à-dire la simple possibilité d'être; et maintenant il vous plaît de réunir artificiellement et après coup, par un prétendu rapport de convenance, deux termes qui, primitivement, ne vous avaient pas été donnés séparés et disjoints, mais unis et confondus dans la synthèse de la réalité et de la vie.

Ainsi les trois objections précédentes reviennent ici avec la même force, et la théorie de Locke ne peut vous donner légitimement ni la connaissance de votre existence, ni même la connaissance d'aucune de vos facultés, d'aucune de vos opérations; car ce que j'ai dit de *je pense*, je pouvais le dire de *je veux*, je pouvais le dire de *je sens*, je pou-

vais le dire de tous les attributs et de tous les modes de l'existence personnelle.

La théorie de Locke ne peut pas davantage donner l'existence extérieure. En effet, prenez ce jugement : Ce corps existe. La théorie veut que vous n'ayez cette connaissance qu'à la condition de l'avoir perçue dans un rapport de convenance entre deux idées comparées entre elles. Quelles sont ces deux idées? Assurément ce n'est pas l'idée d'un corps réellement existant, car vous auriez ce que vous cherchez; ce n'est pas non plus l'idée d'existence réelle : c'est donc l'idée d'un corps possible et l'idée d'une existence possible, savoir, deux abstractions. Vous n'en tirerez donc que cette autre abstraction : Il n'y a pas incompatibilité logique entre l'idée de l'existence et l'idée de corps. Puis vous débutez par l'abstraction, contre l'ordre naturel. Enfin, vous débutez par une abstraction que vous n'auriez jamais eue, si préalablement vous n'aviez obtenu la connaissance concrète, celle précisément que vous voulez tirer du rapprochement de vos abstractions.

Ce que je dis de l'existence des corps, je le dis des attributs par lesquels le corps nous est connu ; je le dis du solide, de la forme, de la couleur, etc. Prenons pour exemple la connaissance de la couleur, qualité que l'on relègue ordinairement parmi les qualités secondes, et qui est peut-

être plus inhérente au corps et à la figure qu'on ne le croit. Quoi qu'il en soit, que la couleur soit une simple qualité seconde ou une qualité première des corps, tout aussi bien que la figure, voyons à quelles conditions, dans la théorie de Locke, nous en acquérons la connaissance. Pour porter ce jugement : Ce corps est coloré, blanc ou noir, etc., est-il vrai qu'il nous faille avoir eu deux idées, les avoir comparées, et avoir perçu leur rapport ? Les deux idées devraient être celle de corps et celle de couleur. Mais l'idée de corps ne peut être ici l'idée d'un corps coloré ; car ce seul terme impliquerait l'autre, rendrait la comparaison superflue, et supposerait ce qui est en question : il faut donc que ce soit l'idée d'un corps comme n'étant pas coloré. L'idée de couleur ne peut pas être non plus l'idée d'une couleur réellement existante; car une couleur n'est réelle, n'existe que dans un corps, et la condition même de l'opération que nous voulons faire est la séparation de la couleur d'avec le corps : il n'est donc pas ici question d'une couleur réelle, ayant telle ou telle nuance déterminée, mais de la couleur, abstraction faite de tout ce qui la détermine, la spécialise, la réalise; il n'est question que de l'idée abstraite et générale de couleur. D'où il résulte que les deux idées que vous avez sont deux idées générales et abstraites ; et des abstractions ne peu-

vent donner que des abstractions. Et encore, vous débutez par l'abstraction : vous allez donc contre les voies de la nature. Enfin, et c'est là l'objection la plus accablante, il est évident que vous n'avez obtenu l'idée générale de couleur que dans l'idée de telle ou telle couleur particulière et positive, que vous n'avez obtenue qu'avec celle d'un corps figuré et coloré. Ce n'est pas à l'aide de l'idée générale de couleur, et de l'idée générale de corps, que vous avez appris que les corps sont colorés ; mais c'est, au contraire, parce que vous avez su préalablement que tel corps était coloré, que, séparant ensuite ce qui était uni dans la synthèse primitive, vous avez pu considérer, d'un côté, l'idée de corps, et de l'autre l'idée de couleur, abstraction faite l'une de l'autre ; et c'est alors seulement que vous avez pu instituer une comparaison pour vous rendre compte de ce que vous saviez déjà.

En général, les jugements sont de deux sortes : ou ce sont des jugements dans lesquels nous acquérons ce que nous ignorions auparavant, ou ce sont des jugements réflexifs, dans lesquels nous nous rendons compte de ce que nous savions déjà. La théorie de Locke peut expliquer les seconds jusqu'à un certain point ; mais les premiers lui échappent entièrement.

Par exemple, si maintenant nous voulons nous

rendre compte de l'existence de Dieu, que nous connaissons déjà, nous prenons ou nous pouvons prendre, d'un côté, l'idée de Dieu, et de l'autre l'idée d'existence, et rechercher si ces deux idées conviennent ou disconviennent. Mais autre chose est se rendre compte d'une connaissance déjà acquise, autre chose est acquérir cette connaissance; or, certes, nous n'avons point d'abord acquis la connaissance de l'existence de Dieu en mettant d'un côté l'idée de Dieu et de l'autre l'idée d'existence, et en cherchant leur rapport; car, pour vous faire grâce de répétitions superflues, pour ne pas repasser par le cercle des trois objections accoutumées, et m'en tenir à la troisième, ce serait supposer ce qui est en question. Il est trop évident que lorsque nous considérons d'un côté l'idée de Dieu, et de l'autre l'idée d'existence, et que nous cherchons la connaissance de l'existence de Dieu dans le rapprochement de ces deux idées, nous ne faisons que tourmenter ce que nous avions déjà, et ce que nous n'aurions jamais eu si nous en étions réduits à la théorie de Locke. Et il est bien entendu qu'il en est des attributs de Dieu comme de son existence : partout et toujours les mêmes objections, partout et toujours le même paralogisme.

La théorie de Locke ne peut donc donner ni

Dieu, ni le corps, ni le moi, ni leurs attributs : à cela près, j'accorde, si l'on veut, qu'elle peut donner tout le reste.

Elle donne les mathématiques, direz-vous. Oui, je l'ai dit moi-même, et je le répète; elle donne les mathématiques, la géométrie et l'arithmétique, en tant que sciences des rapports des grandeurs et des nombres ; elle les donne, mais à une condition, c'est que vous considériez ces nombres et ces grandeurs comme des grandeurs et des nombres abstraits, n'impliquant pas l'existence. Or, sans doute, par exemple, la science géométrique est une science abstraite ; mais elle a ses bases dans des idées concrètes et des existences réelles. Une de ces bases est l'idée d'espace, laquelle, vous le savez (1), nous est donnée dans ce jugement : Tout corps est dans l'espace; voilà la proposition, voilà le jugement qui donne l'espace, jugement accompagné de la parfaite certitude de la réalité de son objet. Nous n'avons qu'une seule idée comme point de départ, savoir l'idée de corps ; puis l'esprit, par sa puissance, aussitôt que l'idée de corps lui est donnée, conçoit l'idée d'espace, et sa connexion nécessaire avec le corps. Un corps connu, nous ne pouvons pas ne pas juger qu'il est dans un espace qui le renferme.

(1) Voy. leçon 17e.

De ce jugement abstrayez l'idée d'espace, et vous avez l'idée abstraite et générale d'espace. Mais elle n'était pas antérieurement à la conception du rapport nécessaire de l'espace au corps, pas plus que le rapport n'était antérieurement à elle; elle n'est pas non plus postérieure au rapport, ni le rapport postérieur à elle; l'un et l'autre s'impliquent, et nous sont donnés dans le même jugement aussitôt que le corps est connu. C'est bouleverser l'ordre du développement de l'esprit, que de poser d'abord l'idée d'espace et l'idée de corps, et puis de chercher à tirer de leur comparaison le rapport qui les lie; car l'idée seule de l'espace suppose déjà ce jugement total, que tout corps est nécessairement dans l'espace. Le jugement ne peut donc venir de l'idée, c'est l'idée au contraire qui vient du jugement. Il n'est pas difficile de tirer le jugement de l'idée, qui le suppose; mais reste à expliquer d'où vient l'idée, antérieurement au jugement. Il n'est pas difficile de trouver un rapport entre le corps et l'espace, quand on connaît le corps et l'espace; mais il faut demander à Locke comment il a obtenu cette idée d'espace, comme tout à l'heure nous lui avions demandé comment il avait obtenu l'idée de corps, l'idée de Dieu, l'idée de couleur, l'idée d'existence, etc. Supposer que l'idée nécessaire de l'espace nous est donnée par le rapprochement de

deux idées dont l'une est déjà l'idée d'espace, c'est un cercle vicieux et un paralogisme ridicule. C'est là l'écueil perpétuel de la théorie de Locke.

L'autre idée sur laquelle repose la géométrie est l'idée de grandeur, laquelle renferme l'idée de point, l'idée de ligne, etc. La grandeur, le point, la ligne, sont des conceptions ultérieures et abstraites, qui supposent évidemment l'idée de quelque corps réel, d'un solide existant dans la nature. Or, l'idée de solide nous est donnée dans un jugement comme toute idée; et il a fallu que nous jugions que tel solide existe, pour concevoir à part l'idée de solide. Comment donc jugeons-nous que tel solide existe? Selon la théorie de Locke, il faudrait deux idées, une comparaison de ces deux idées, et une perception de convenance entre ces deux idées. Et quelles pourraient être les deux idées qui serviraient de termes à ce jugement : Ce solide existe? J'avoue que je ne le vois pas trop. Forcé d'en trouver pour l'hypothèse, je n'en rencontre pas d'autres que l'idée de solide, plus celle d'existence, que l'on comparerait, pour savoir si elles conviennent ou disconviennent. La théorie veut tout cet échafaudage. Mais est-il besoin de le détruire pièce à pièce, pour le renverser? Ne suffit-il pas de rappeler que le solide en question étant dépourvu d'existence, puisqu'il est séparé de l'idée d'existence,

n'est que l'abstraction du solide, et que cette abstraction, qu'il s'agit de réaliser pour en tirer l'existence du solide, n'aurait pu être sans la conception antérieure d'un solide réel, et réellement existant? L'abstraction, ligne, point, etc., suppose tel ou tel solide réel, une connaissance primitive et concrète qu'on ne peut faire venir d'abstractions ultérieures sans tomber dans un cercle vicieux, et enlever à toutes les conceptions géométriques leur base naturelle et réelle.

Voilà donc, Messieurs, les deux bases, les deux idées fondamentales de la géométrie, savoir l'idée d'espace et l'idée de solide, qui échappent à la théorie de la connaissance et du jugement de Locke.

Il en est de même de la base fondamentale de l'arithmétique. Cette base est évidemment l'unité : non pas, Messieurs, une unité collective, par exemple 4 représentant 2 et 2, 5 représentant 2 et 3, mais une unité qui se retrouve dans toutes les unités collectives, les mesure et les évalue. Cette unité, l'arithmétique la conçoit d'une manière abstraite ; mais l'abstraction n'étant pas le point de départ de l'esprit humain, l'unité abstraite a dû nous être donnée d'abord dans quelque unité concrète, réellement existante. Quelle est donc cette unité concrète, réellement existante, source de l'idée abstraite d'unité? Ce n'est pas

le corps ; il est divisible à l'infini : c'est le moi, le moi identique et par conséquent un, sous la variété de ses actes, de ses pensées, de ses sensations. Et comment peut être acquise, dans la théorie de Locke, la connaissance concrète de l'unité du moi, base de l'idée abstraite d'unité, laquelle est la base de l'arithmétique ? Il faudrait que nous eussions d'un côté l'idée du moi comme n'étant pas un, c'est-à-dire sans réalité, l'identité et l'unité du moi étant impliquée dans son existence dès le premier acte de mémoire, et de l'autre côté l'idée d'une unité distincte du moi, sans sujet, et par conséquent sans réalité ; et il faudrait que, rapprochant ces deux idées, nous perçussions leur rapport de convenance. Or, ici reviennent toutes mes objections, que je vous demande la permission de récapituler en terminant.

1° C'est une unité abstraite et un moi abstrait dont vous partez ; mais l'unité abstraite et le moi abstrait, comparés et rapprochés, ne vous donneront qu'un rapport abstrait et non pas un rapport réel, une unité abstraite et non pas l'unité réelle et intégrante du moi ; vous n'aurez donc pas cette idée concrète d'unité, base nécessaire de l'idée abstraite d'unité, laquelle est la base de l'arithmétique, la mesure de tous les nombres ;

2° Vous partez de l'abstraction sans avoir passé

par le concret, c'est un contre-sens dans l'ordre naturel de l'entendement ;

3° Enfin, vous faites un paralogisme, puisque vous voulez obtenir l'unité intégrante du moi par la comparaison de deux abstractions qui supposent précisément ce que vous cherchez, savoir l'unité du moi.

La théorie de Locke ne peut donc donner la base de l'arithmétique et de la géométrie, c'est-à-dire des deux sciences les plus abstraites. Elle vaut dans le champ de l'arithmétique et de la géométrie en tant que sciences abstraites, mais ces sciences abstraites et toutes les mathématiques portent elles-mêmes en dernière analyse sur des connaissances primitives, qui impliquent l'existence ; et ces connaissances primitives, et qui impliquent l'existence, échappent de toutes parts à la théorie de Locke. Or, nous avons vu que lui échappent également, et au même titre, la connaissance de l'existence personnelle, celle des corps, et celle de Dieu. Il s'ensuit donc qu'en général, et en dernier résultat, la théorie de Locke est une théorie qui ne vaut que dans l'abstraction pure, et qui s'évanouit aussitôt qu'elle est mise en présence de quelque réalité à connaître, quelle qu'elle soit. Donc cette prétention générale et illimitée de Locke, que toute connaissance, tout jugement, n'est que la perception d'un rapport de conve-

nance ou de disconvenance entre deux idées, cette prétention est convaincue de toute manière d'erreur et même d'absurdité.

Je crains bien, Messieurs, que cette discussion de la théorie de Locke sur le jugement et la connaissance ne vous ait paru un peu subtile; mais quand on veut suivre l'erreur dans tous ses replis, et délier méthodiquement par l'analyse et la dialectique le nœud de théories sophistiques, au lieu de le trancher d'abord par le simple bon sens, on est condamné à s'engager dans d'apparentes subtilités, sur les traces mêmes de ceux que l'on veut combattre; c'est à ce prix seul qu'on peut les atteindre et les confondre. Je crains aussi que cette discussion ne vous ait paru bien longue, et pourtant elle n'est point achevée, car elle n'a pas encore pénétré jusqu'à la vraie racine de la théorie de Locke. En effet, cette théorie, que tout jugement, toute connaissance n'est que la perception d'un rapport entre deux idées, suppose et contient une autre théorie, qui est le principe de la première. L'examen de l'une est indispensable pour achever celui de l'autre, et déterminer le jugement définitif qu'on en doit porter.

VINGT-QUATRIÈME LEÇON.

Suite de la dernière leçon. Que la théorie du jugement comme perception d'un rapport de convenance ou de disconvenance entre des idées suppose que tout jugement est fondé sur une comparaison. Réfutation de la théorie du jugement comparatif. — Des axiomes. —Des propositions identiques. — De la raison et de la foi. — Du syllogisme. — De l'enthousiasme. — Des causes d'erreur. — Division des sciences. Fin de l'examen du quatrième livre de l'*Essai sur l'entendement humain.*

MESSIEURS,

Je crois avoir suffisamment réfuté, par ses résultats, la théorie de Locke qui fait consister la connaissance et le jugement dans une perception de rapport de convenance ou de disconvenance entre des idées ; je crois avoir démontré que cette théorie ne peut donner la réalité, les existences ; qu'elle est condamnée à partir de l'abstraction et à aboutir à l'abstraction. Aujourd'hui, je viens examiner cette même théorie sous une autre face, non plus dans ses résultats, mais dans ses principes, dans son principe essentiel, dans sa condition même.

Il est évident que le jugement ne peut être la perception d'un rapport de convenance ou de disconvenance entre des idées, qu'à cette condition qu'il y ait eu comparaison entre ces idées : tout jugement de rapport est nécessairement comparatif. C'est là, si l'on y fait attention, le premier et le dernier principe de la théorie de Locke ; principe que l'analyse infaillible du temps a successivement dégagé et mis à la tête de la logique sensualiste : il est au moins en germe dans le quatrième livre de l'*Essai sur l'entendement humain*. C'est là qu'il faut le saisir et l'examiner.

Encore une fois, la théorie du jugement comparatif, comme celle qu'elle résume et qu'elle domine, est une théorie illimitée, absolue, dont la prétention est de rendre compte de toutes nos connaissances, de tous nos jugements ; de sorte que si la théorie est exacte, c'est-à-dire si elle est complète, il ne doit pas y avoir un seul jugement qui ne soit un jugement comparatif. Ainsi je pourrais, je devrais même dans cette leçon, comme dans la précédente, aller de jugements en jugements, leur demandant s'ils sont en effet ou s'ils ne sont pas le fruit d'une comparaison. Mais ce luxe de méthode m'entraînerait trop loin, et le long espace qui me reste à parcourir m'avertit de me hâter. Je dirai donc tout d'abord que s'il y a beaucoup de jugements qui sont incontestable-

ment des jugements comparatifs, il en est beaucoup aussi qui ne le sont point ; et qu'ici encore tout jugement qui implique la réalité et l'existence exclut toute comparaison. Commençons par bien reconnaître les conditions d'un jugement comparatif, puis nous vérifierons ces conditions sur les jugements qui impliquent l'existence. Nous rentrerons sans doute un peu dans nos raisonnements antérieurs; mais il le faut, pour poursuivre et forcer dans son dernier retranchement la théorie de Locke.

Pour qu'il y ait comparaison, il faut deux termes à comparer. Que ces termes soient des abstractions ou des réalités, c'est ce qu'il ne s'agit plus d'examiner ; toujours est-il qu'il en faut deux, ou la comparaison est impossible. Et il faut que ces deux termes soient connus antérieurement à la comparaison qu'on en veut faire, qu'ils soient présents à l'esprit avant que l'esprit les compare et juge. Cela est bien simple : eh bien! cela suffit pour renverser la théorie du jugement comparatif, en matière de réalité et d'existence. Là, en effet, je maintiens que le jugement ne porte pas et ne peut pas porter sur deux termes.

Prenons, par exemple, l'existence personnelle, et voyons quels sont les deux termes qu'il s'agit de comparer pour en tirer ce jugement : J'existe. Sortons, pour cette fois, de l'abstraction du moi

et de l'abstraction de l'existence, qui, nous l'avons vu, ne peuvent donner qu'un jugement abstrait; prenons une hypothèse plus favorable; rapprochons-nous de la réalité. Il est indubitable que si nous ne pensions jamais, si nous n'agissions jamais, si nous ne sentions jamais, jamais non plus nous ne saurions que nous sommes. Sensation, action, pensée, il faut absolument qu'un phénomène quelconque paraisse sur le théâtre de la conscience, pour que l'entendement puisse rapporter ce phénomène au sujet qui l'éprouve, à ce sujet qui est nous-mêmes. Si donc la connaissance est ici le fruit d'un jugement comparatif, les deux termes de ce jugement doivent être, d'un côté, l'action, la sensation, la pensée, et en général tout phénomène de conscience; et de l'autre côté, le sujet moi : je ne vois pas d'autres termes possibles de comparaison.

Maintenant, quelle est la nature de ces deux termes? et d'abord quelle est celle du phénomène de conscience? Le phénomène de conscience est donné par une aperception immédiate qui l'atteint et le connaît directement; et c'est parce que cette connaissance est directe, qu'elle est entière et adéquate à la réalité même. Voilà déjà une connaissance; je dis une connaissance, car, ou on dispute des mots, ou une aperception de conscience est de la connaissance, ou ce n'est rien. Or, s'il y a

là connaissance, il y a eu jugement ; car apparemment il y a eu croyance qu'il y avait connaissance, il y a eu affirmation de la vérité de cette connaissance ; et que cette affirmation ait été tacite ou expresse, qu'elle ait eu lieu seulement dans les profondeurs de l'intelligence ou qu'elle ait été prononcée du bout des lèvres et avec des mots, elle a eu lieu enfin ; et affirmer, c'est juger. Il y a donc eu jugement ; or, il n'y a encore ici qu'un seul terme, savoir, ou la sensation, ou l'action, ou la pensée, en un mot, un phénomène de conscience : donc il n'a pu y avoir comparaison ; donc encore, selon Locke, il n'a pu y avoir jugement, si tout jugement est comparatif. Toutes nos connaissances se résolvent, en dernière analyse, en affirmations du vrai ou du faux, en jugements ; et il implique que le jugement qui donne la première connaissance, la connaissance de conscience, soit un jugement comparatif, puisque cette connaissance n'a qu'un seul terme, et qu'il en faut deux pour toute comparaison ; et cependant ce seul terme est une connaissance, et par conséquent il suppose un jugement, mais un jugement qui échappe aux conditions que la théorie de Locke impose à tout jugement.

Ainsi, des deux termes nécessaires de la comparaison de laquelle doit résulter le jugement : J'existe, le premier à lui tout seul comprend déjà

une connaissance, un jugement qui n'est pas et ne peut pas être comparatif : il en est du second terme comme du premier. Si tout phénomène de conscience, en tant que connu, implique déjà un jugement, il est évident que le moi qui doit être connu aussi pour être le second terme de la comparaison, par cela qu'il est connu implique aussi un jugement, et un jugement qui ne peut pas non plus avoir été comparatif. En effet, si c'est le rapprochement d'une sensation, d'une volition, d'une pensée et du moi qui fonde le jugement : J'existe, il s'ensuit que ni le phénomène de conscience, ni l'être moi, qui sont les termes de cette comparaison, ne doivent ni ne peuvent, chacun pris à part, venir de la comparaison qui n'a pas encore eu lieu : cependant l'un et l'autre de ces deux termes constituent des connaissances ; le second surtout est une connaissance importante et fondamentale qui implique évidemment un jugement. La théorie du jugement comparatif échoue donc contre le second terme aussi bien que contre le premier ; et les deux termes nécessaires, selon Locke, pour qu'un jugement puisse avoir lieu renferment chacun un jugement, et un jugement sans comparaison.

Mais voici une seconde difficulté bien plus grave que la première. Le caractère propre de toute connaissance de conscience est d'être une connaissance immédiate et directe. Il y a aperception im-

médiate et directe d'une sensation, d'une volition, d'une pensée, et voilà pourquoi vous les connaissez parfaitement, vous pouvez les observer et les décrire avec certitude, dans tous leurs modes, toutes leurs nuances, tous leurs caractères relatifs ou particuliers, fugitifs ou permanents. Ici le jugement n'a pas d'autre principe que la faculté même de juger, et la conscience elle-même. Il n'y a pas de principe général ou particulier sur lequel doive s'appuyer la conscience pour apercevoir ses objets propres. Sans doute un phénomène sensitif, actif ou intellectuel a beau avoir lieu; sans un acte quelconque d'attention, nous ne l'apercevons pas; un acte d'attention est la condition de toute connaissance de conscience; mais, cette condition accomplie, le phénomène de conscience est aperçu et connu directement. Mais il n'en est pas de l'être comme du phénomène; il n'en est pas du moi comme de la sensation, de la volition ou de la pensée. Un phénomène quelconque de conscience aperçu directement, supposez que l'entendement ne soit pas pourvu de ce principe, que tout phénomène suppose l'être, que toute qualité suppose un sujet, jamais l'entendement ne pourra juger que sous la sensation, la volition ou la pensée, est l'être, le sujet moi. Et songez bien que je ne veux pas dire que l'entendement doit connaître ce principe sous sa forme générale et abstraite, j'ai mon-

tré ailleurs que telle n'était pas la forme primitive des principes (1); je dis seulement que l'entendement doit être dirigé, sciemment ou à son insu, par ce principe, pour pouvoir affirmer et juger, pour pouvoir soupçonner même (ce qui est juger encore) qu'il y a un être quelconque sous les phénomènes que la conscience aperçoit. Ce principe est, à proprement parler, le principe de l'être; c'est lui qui révèle le moi : je dis révèle, car le moi ne tombe pas sous l'aperception immédiate de la conscience; l'entendement le conçoit et y croit, sans que la conscience l'atteigne et le voie. La sensation, la volition, la pensée sont crues, parce qu'elles sont vues en quelque sorte dans l'intuition interne de la conscience : le sujet de la sensation, de la volition, de la pensée, est cru sans être vu ni par le sens externe très-évidemment, ni par la conscience elle-même; il est cru parce qu'il est conçu. Le phénomène seul est visible à la conscience, l'être est invisible; mais l'un est le signe de l'autre, et le phénomène visible révèle l'être invisible, sur la foi du principe en question, sans lequel l'entendement ne sortirait pas de la conscience, du visible et du phénomène, et n'atteindrait jamais l'invisible, la substance, le moi. De là la nature opposée de la

(1) Leçon 19e.

connaissance du moi et de la connaissance des phénomènes de conscience : l'une, toute manifeste, parce qu'elle est directe; l'autre, tout aussi certaine, mais moins manifeste, parce qu'elle est indirecte. N'oubliez pas encore cette différence éminente dans le caractère de ces deux connaissances : l'une est un jugement de fait, qui donne une vérité sans doute, mais une vérité contingente, cette vérité qu'il y a, en tel ou tel moment, sous l'œil de la conscience, tel ou tel phénomène ; tandis que l'autre est un jugement qui est nécessaire, une fois sa condition accomplie; car aussitôt qu'une aperception de conscience est donnée, nous ne pouvons pas ne pas juger que le moi existe. Ainsi, pour le second terme, le sujet moi, il n'y a pas seulement connaissance, et par conséquent jugement, comme pour le premier terme; mais il y a connaissance et jugement, marqués de caractères tout particuliers. Il est donc tout à fait absurde de tirer le jugement de l'existence personnelle de la comparaison de deux termes, dont le second, pour être connu, suppose un jugement d'un caractère si remarquable. Et il est trop évident que ce jugement n'est point un jugement comparatif; car de quelle comparaison pourrait sortir le moi? Invisible, il ne peut être amené sous l'œil de la conscience avec le phénomène visible, pour qu'ils soient comparés ensemble. Ce n'est

pas non plus d'une comparaison entre les deux termes que se tire la certitude de l'existence du second ; car ce second terme nous est donné tout d'abord avec une certitude qui ne croît ni ne décroît, et qui n'a pas de degrés. Loin que la connaissance du moi et de l'existence personnelle vienne d'une comparaison entre un phénomène et le moi pris comme termes corrélatifs, il suffit d'un seul terme, savoir un phénomène de conscience, pour qu'à l'instant, et sans que le second terme moi ait été connu d'ailleurs préalablement, l'entendement, par sa vertu innée et celle du principe qui le dirige en cette circonstance, conçoive et en quelque sorte devine, mais devine infailliblement, ce second terme, en tant que sujet nécessaire du premier. C'est après avoir ainsi conçu le second terme que l'entendement peut, s'il lui plaît, le rapprocher du premier, et comparer le sujet moi et les phénomènes sensation, volition, pensée; mais cette comparaison ne lui apprend que ce qu'il sait déjà, et il ne peut la faire que parce qu'il a déjà les deux termes, lesquels renferment toute la connaissance qu'on cherche dans leur comparaison, et ont été acquis antérieurement à toute comparaison par deux jugements différents, dont la seule ressemblance est de n'être pas comparatifs.

Ainsi le jugement de l'existence personnelle

ne porte point sur la comparaison de deux termes, mais sur un seul terme, le phénomène de conscience; celui-là seul est immédiatement donné, et c'est avec celui-là que l'entendement conçoit l'autre, c'est-à-dire le moi et l'existence personnelle elle-même jusque là inconnue, et par conséquent incapable de servir de second terme à une comparaison. Or, ce qui est vrai de l'existence personnelle l'est de toutes les autres existences et des jugements qui nous les révèlent : primitivement, ces jugements ne reposent que sur une seule donnée.

Comment connaissons-nous le monde extérieur, les corps et leurs qualités, dans la théorie de Locke? Pour commencer par les qualités des corps, si nous les connaissons, nous ne devons les connaître que par un jugement fondé sur une comparaison, c'est-à-dire sur deux termes préalablement connus. Telle est la théorie; mais elle est hautement démentie par les faits.

J'éprouve une sensation, pénible ou agréable, laquelle est aperçue par la conscience : voilà tout ce qui m'est donné directement, et rien de plus; car il ne faut pas supposer ce qui est en question, les qualités des corps; il s'agit d'arriver à les connaître, et non de supposer qu'elles sont déjà connues. Et vous savez comment on arrive à les connaître, comment on passe de la sensation, de

l'aperception d'un phénomène de conscience, à la connaissance des qualités des objets extérieurs (1). C'est en vertu du principe de causalité, qui, aussitôt qu'un phénomène quelconque commence à paraître, nous porte irrésistiblement à en chercher la cause ; dans l'impuissance de nous rapporter à nous-mêmes la cause du phénomène involontaire de la sensation qui est actuellement sous l'œil de la conscience, nous le rapportons à une cause autre que nous, étrangère à nous, c'est-à-dire extérieure ; nous faisons autant de causes qu'il y a de classes distinctes de sensations, et ces causes diverses sont les puissances, les propriétés, les qualités des corps. Ce n'est donc pas une comparaison qui nous fait arriver à la connaissance des qualités des corps ; car la sensation involontaire nous est d'abord donnée seule, et c'est pour ainsi dire sur la base de cette seule sensation que l'esprit porte ce jugement, qu'il est impossible que cette sensation se suffise à elle-même, qu'elle se rapporte donc à une cause, à une cause extérieure, laquelle est telle ou telle qualité des corps.

La théorie de la comparaison ne peut donner les qualités du corps ; elle donne bien moins encore le *substratum*, le sujet de ces qualités. Vous

(1) Leçon 19e.

ne croyez pas qu'il y ait seulement devant vous de l'étendue, de la résistance, de la solidité, de la dureté, de la mollesse, de la saveur, de la couleur, etc. ; mais vous croyez qu'il y a quelque chose qui est coloré, étendu, résistant, solide, dur, mou, etc. Or, il ne faut pas commencer par supposer ce quelque chose en même temps que ses qualités, de manière à avoir ces deux termes, les qualités extérieures, savoir la solidité, la résistance, la dureté, etc. ; plus, quelque chose de réellement solide, résistant, dur, etc., deux termes que vous puissiez comparer, afin de prononcer s'ils conviennent ou disconviennent. Non, la chose ne se passe point ainsi : d'abord vous avez seulement les qualités qui vous sont données par l'application du principe de causalité à vos sensations; puis, sur cette seule donnée, vous jugez que ces qualités ne peuvent pas ne pas se rapporter à un sujet de la même nature, et ce sujet est le corps (1). Donc ce n'est point à la comparaison des deux termes, dont l'un, le sujet des qualités sensibles, vous était d'abord profondément inconnu, que vous devez la connaissance du corps.

Il en est de même de l'espace. Là encore, vous n'avez qu'un seul terme, une seule donnée,

(1) Leçon 18e.

savoir les corps ; et, sans avoir aucun autre terme, sur celui-là seul vous jugez et ne pouvez pas ne pas juger que les corps donnés sont dans l'espace : la connaissance de l'espace est le fruit de ce jugement, qui n'a rien à voir avec aucune comparaison ; car vous ne connaissez pas l'espace antérieurement à votre jugement ; mais le corps vous étant donné, vous jugez que l'espace existe, et c'est alors seulement qu'arrive l'idée d'espace, c'est-à-dire le second terme (1).

Même chose pour le temps. Pour juger que la succession des événements est dans le temps, vous n'avez pas, d'un côté, l'idée de succession, de l'autre, l'idée de temps ; vous n'avez qu'un seul terme, savoir la succession des événements, soit des événements extérieurs, soit des événements intérieurs, de nos sensations, ou de nos pensées, ou de nos actes ; et ce seul terme donné, sans le comparer au temps qui vous est encore profondément inconnu, vous jugez que la succession des événements est nécessairement dans un temps : de là l'idée, la connaissance du temps. Ainsi cette connaissance, loin d'être le fruit d'une comparaison, ne devient la base possible d'une comparaison ultérieure qu'à cette condition, qu'il

(1) Leçon 18e.

vous aura été donné d'abord dans un jugement, lequel ne porte pas sur deux termes, mais sur un seul, savoir la succession des événements (1).

Cela est encore plus évident pour l'infini. Si nous connaissons l'infini, nous devons le connaître, dans la théorie de Locke, par un jugement, et par un jugement comparatif; or, les deux termes de ce jugement ne peuvent pas être deux termes finis qui jamais ne pourraient donner l'infini; il faut que ce soit le fini et l'infini, entre lesquels l'entendement découvre un rapport de convenance ou de disconvenance. Mais je crois avoir démontré, et je n'ai besoin que de le rappeler ici, qu'il suffit que l'idée du fini nous soit donnée, pour qu'à l'instant (2) nous jugions que l'infini existe, ou, pour ne pas dépasser les limites dans lesquelles nous sommes restés (3), l'infini est un caractère du temps et de l'espace que nous concevons nécessairement à l'occasion du caractère contingent et fini des corps et de toute succession d'événements. L'entendement est ainsi fait, qu'à l'occasion de l'idée du fini, il ne peut pas ne pas concevoir l'idée de l'infini. Le fini est connu préalablement; mais il est connu tout seul: le fini est connu directement par les sens ou la

(1) Leçon 18e.
(2) *Ibid.*
(3) *Ibid.*

conscience; l'infini est invisible, insaisissable; il n'est que concevable et compréhensible; il échappe aux sens et à la conscience, et ne tombe que sous l'entendement; il n'est ni un des termes préalables, ni le fruit d'une comparaison; il nous est donné dans un jugement qui porte sur une seule base, savoir l'idée du fini. Voilà pour les jugements qui regardent l'existence en général.

Il y a même beaucoup d'autres jugements qui, sans se rapporter à l'existence, présentent le même caractère. Je me bornerai à vous citer les jugements du bien et du mal, du beau et du laid. Dans l'un et l'autre cas, le jugement porte sur une seule donnée, sur un seul terme; et c'est le jugement lui-même qui fait l'autre terme, au lieu de résulter de la comparaison antérieure des deux.

Selon la théorie de Locke, pour juger si une action est juste ou injuste, bien ou mal faite, il faudrait avoir d'abord l'idée de cette action, puis l'idée du juste et de l'injuste, et comparer l'une à l'autre. Mais pour confronter un fait avec l'idée du juste et de l'injuste, il faut avoir cette idée, cette connaissance, et cette connaissance suppose un jugement; la question est de savoir d'où vient et comment se forme ce jugement. Or, nous

avons vu (1) qu'en présence de tel ou tel fait, destitué aux yeux des sens de tout caractère moral, l'entendement est constitué de cette sorte, qu'il prend l'initiative, et qualifie ce fait, indifférent pour la sensibilité, de juste et d'injuste, de bon ou de mauvais. C'est de ce jugement primitif, qui sans doute a sa loi, que plus tard l'analyse tire l'idée de juste et d'injuste, laquelle sert ensuite de règle expresse à nos jugements ultérieurs.

Les formes des objets ne sont, pour le sens externe ou interne, ni belles ni laides. Otez l'intelligence, et il n'y a plus de beauté pour nous dans les formes extérieures et dans les choses. Qu'est-ce, en effet, que les sens vous apprennent des formes? Rien, sinon qu'elles sont rondes ou carrées, colorées, etc. Qu'est-ce que la conscience vous en apprend? Rien, sinon qu'elles vous donnent des sensations agréables ou désagréables; mais entre l'agréable ou le désagréable, le carré ou le rond, la couleur verte ou jaune, etc., et le beau ou le laid, il y a un abîme. Tandis que les sens et la conscience perçoivent telle ou telle forme, tel ou tel sentiment plus ou moins agréable, l'entendement conçoit le beau, comme le bien, comme le vrai, par un jugement primitif et

(1) Leçon 20e.

spontané, dont toute la force réside dans celle de l'entendement et de ses lois, et dont l'unique donnée est une perception extérieure.

Je crois donc, Messieurs, avoir démontré, et trop longuement peut-être, que la théorie de Locke, qui fait reposer la connaissance sur la comparaison, c'est-à-dire sur deux termes connus préalablement, ne rend pas compte du vrai procédé de l'entendement dans l'acquisition d'une foule de connaissances ; et, en général, je reproduis ici la critique que j'ai faite cent fois à Locke, de confondre toujours ou les antécédents d'une connaissance avec cette connaissance elle-même, comme lorsqu'il a confondu le corps avec l'espace, la succession avec le temps, le fini avec l'infini, l'effet avec la cause, les qualités et leur collection avec la substance ; ou, ce qui n'est pas moins grave, les conséquents d'une connaissance avec cette connaissance elle-même. Ici, par exemple, les jugements comparatifs en ce qui concerne l'existence, et même dans d'autres cas, sont des jugements ultérieurs qui exigent deux termes, lesquels exigent un jugement préalable fondé sur un seul terme, et par conséquent non comparatif. Locke confond ici la classe des jugements comparatifs ultérieurs avec celle des jugements primitifs non comparatifs, qu'il néglige entièrement, tandis que c'est précisément celle-là qui précède,

fonde et autorise l'autre. Les jugements comparatifs supposent des jugements non comparatifs. Les jugements comparatifs sont abstraits, et supposent des jugements réels ; ils n'apprennent guère que ce que les premiers avaient déjà appris; ils marquent expressément ce que les autres enseignent tacitement, mais souverainement; ils sont arbitraires, au moins dans la forme : les autres sont universels et nécessaires; ils ont besoin du secours des langues ; les autres, à la rigueur, se passent du langage, de tous signes conventionnels, et ne supposent que l'entendement et ses lois ; ceux-ci appartiennent à la réflexion et à la logique artificielle; ceux-là constituent la logique naturelle et spontanée du genre humain : confondre ces deux classes de jugements, c'est vicier à la fois toute la psychologie et toute la logique. Cependant une semblable confusion remplit une grande partie du quatrième livre de l'*Essai sur l'entendement humain*.

Je vais parcourir rapidement les différents points fondamentaux dont se compose ce quatrième livre, et vous verrez que sur la plupart nous retrouverons toujours la même erreur, les résultats des jugements confondus avec les jugements eux-mêmes : cette critique s'adresse directement au chap. VIIe, sur les *axiomes*.

Si je me suis fait bien comprendre dans ma

dernière leçon, il doit vous être évident que les axiomes, les principes, les vérités générales sont des débris de propositions, qui elles-mêmes sont des débris de jugements primitifs. Il n'y a pas d'axiomes dans le premier développement de l'entendement; il y a un entendement qui, certaines conditions extérieures ou intérieures accomplies, et à l'aide de ses lois propres, porte certains jugements, quelquefois contingents et locaux, quelquefois universels et nécessaires : ces derniers jugements, quand on opère sur eux par l'analyse et le langage, se résolvent, comme les autres, en propositions; ces propositions universelles et nécessaires, comme les jugements qu'elles expriment, sont ce qu'on appelle des axiomes. Mais il est clair qu'autre chose est la forme des jugements primitifs, autre chose celle de ces mêmes jugements réduits en propositions et en axiomes. D'abord concrets, particuliers et déterminés, quelque force d'universalité et de nécessité qui soit naturellement en eux, le langage et l'analyse les élèvent à cette forme abstraite qui est la forme actuelle des axiomes. Ainsi, primitivement, tel phénomène étant sous l'œil de votre conscience, vous le rapportez instinctivement à un sujet qui est vous ; au contraire, aujourd'hui, au lieu d'abandonner votre pensée à ses lois, vous les lui rappelez, vous la soumettez à l'axiome : Tout phénomène suppose

un sujet auquel il se rapporte; et à ceux-ci : Toute succession suppose le temps, tout corps suppose l'espace, tout effet suppose une cause, tout fini suppose l'infini, etc. Remarquez bien que ces axiomes n'ont de force que celle qu'ils empruntent aux jugements primitifs d'où ils sont tirés. Ce sont les jugements primitifs qui nous donnent toutes nos connaissances réelles et fondamentales, la connaissance de nous-mêmes, la connaissance du monde, la connaissance du temps, la connaissance de l'espace, et même (je l'ai montré dans ma dernière leçon) la connaissance de la grandeur et celle de l'unité. Mais quant aux axiomes, il n'en est pas ainsi ; vous n'acquérez aucune connaissance réelle par l'application de l'axiome: Tout effet suppose une cause. C'est le philosophe, ce n'est pas l'homme, qui se sert de cet axiome. Le pâtre, le paysan, l'homme du peuple, ne le connaissent pas ; mais tous, aussi bien que le philosophe, sont pourvus d'un entendement qui leur fait porter certains jugements, concrets, positifs et déterminés, bien que nécessaires et par conséquent généraux, dont le résultat est la connaissance de telle ou telle cause. Je le répète, ce sont les jugements et leurs lois qui produisent toutes les connaissances ; les axiomes ne sont que l'expression analytique de ces jugements et de ces lois, dont ils présentent les der-

niers éléments sous leur forme la plus abstraite. Pour Locke, au lieu de s'arrêter dans ces limites, il prétend que les axiomes ne sont d'aucun usage (*ibid.*, § 11), et qu'ils ne sont pas les principes des sciences ; il demande avec assez de hauteur qu'on lui montre une science fondée sur les axiomes : « Je n'ai point eu jusqu'ici, dit-il, le bonheur de » rencontrer quelqu'une de ces sciences, moins » encore d'en trouver une qui fût fondée sur ces » deux axiomes, *Ce qui est, est;* et, *Il est impossi-* » *ble qu'une même chose soit et ne soit pas en même* » *temps.* Je serais fort aise qu'on me montrât » quelque science fondée sur ces axiomes géné- » raux, ou sur quelque autre semblable; et je » serais bien obligé à quiconque voudrait me » faire voir un ensemble ou un système de con- » naissances ayant pour base ces mêmes axiomes » ou quelque autre de cet ordre, duquel on ne » puisse faire voir qu'il se soutient aussi bien » sans le secours de ces axiomes. » Oui, sans doute les axiomes, sous leur forme actuelle d'axiomes, n'ont engendré aucune science; mais il n'est pas moins vrai que ce sont eux qui, à leur source et sous leur forme primitive, c'est-à-dire dans les lois des jugements naturels d'où ils sont tirés, ont servi de base à toutes les sciences. De plus, si dans leur forme actuelle ils n'ont fait et ne peuvent faire aucune science, et s'ils ne don-

nent aucune vérité particulière, il faut reconnaître que sans eux aucune science, aucune vérité, ni générale ni particulière, ne subsiste. Essayez de nier les axiomes; supposez, par exemple, qu'il peut y avoir une qualité sans un sujet, un corps sans espace, une succession sans temps, un effet sans cause, etc.; avisez-vous de faire abstraction des axiomes dont Locke se moque de préférence, savoir, Ce qui est, est; le même est même; c'est-à-dire faites abstraction de l'idée de l'être et de l'identité, c'en est fait de toutes les sciences, elles ne peuvent plus ni avancer ni se soutenir.

Locke prétend aussi (*ibid.*, § 9) que les axiomes ne sont pas les vérités que nous connaissons les premières. Oui, sans doute, encore une fois, sous leur forme actuelle, les axiomes ne sont pas des connaissances primitives; mais, sous leur forme réelle, comme lois attachées à l'exercice de l'entendement et impliquées dans nos jugements, ils sont si bien primitifs, que sans eux aucune connaissance ne peut être acquise. Ils ne sont pas primitifs en ce sens que ce soient les premières vérités que nous connaissions, mais en ce sens que sans celles-là nous n'en pouvons connaître aucune. Ici revient encore la confusion perpétuelle de l'ordre historique et de l'ordre logique des connaissances humaines. Dans l'ordre chronologique, nous ne commençons pas par connaître les axiomes, les lois

de notre entendement; mais logiquement, sans les axiomes, toute vérité est inadmissible; sans l'action inaperçue, mais réelle, des lois de la pensée, nulle pensée, nul jugement n'est ni légitime ni possible.

Enfin Locke combat les axiomes par un argument célèbre, bien souvent renouvelé depuis, savoir : que les axiomes ne sont que des propositions frivoles, parce que ce sont des propositions identiques (§ *ibid.* 11.). C'est Locke qui a mis, je crois, dans la langue philosophique l'expression de proposition identique. Elle signifie un jugement, une proposition où une idée est affirmée d'elle-même, où on affirme d'une chose ce qu'on savait déjà d'elle. Ailleurs (ch. VIII, *des propositions frivoles ; § 2, des propositions identiques*), Locke montre que les propositions identiques ne sont que des propositions purement verbales. « Qu'on répète tant qu'on voudra que » ce qui est un est un.... que la volonté est la » volonté.... qu'une loi est loi.... que l'obligation » est l'obligation.... que le droit est le droit.... » l'injuste, l'injuste...., qu'est-ce autre chose que » se jouer des mots? » — « C'est faire justement, » dit-il, comme un singe qui s'amuserait à jeter » une huître d'une main à l'autre, et qui, s'il » avait des mots, pourrait sans doute dire : L'huî- » tre dans la main droite est le sujet, et l'huître

» dans la main gauche est l'attribut, et former
» par ce moyen cette proposition évidente : L'huî-
» tre est l'huître. » De là, la condamnation de
l'axiome : Ce qui est, est, etc. Mais il n'est pas
exact, Messieurs, il n'est pas équitable de concentrer tous les axiomes, tous les principes, toutes les vérités primitives et nécessaires à l'axiome, Ce qui est, est ; le même est le même : et aux exemples vains et bouffons de Locke j'oppose les exemples, les axiomes suivants, que vous connaissez déjà : La qualité suppose le sujet, la succession suppose le temps, le corps suppose l'espace, le fini suppose l'infini, la variété suppose l'unité, le phénomène suppose la substance et l'être ; en un mot, toutes les vérités nécessaires que plusieurs leçons ont dû laisser dans vos esprits. La question est de savoir si ce sont là des axiomes identiques. Que Locke soutienne donc que le temps est réductible à la succession, ou la succession au temps ; l'espace au corps, ou le corps à l'espace ; l'infini au fini, ou le fini à l'infini ; la cause à l'effet, ou l'effet à la cause ; la pluralité à l'unité, ou l'unité à la pluralité ; le phénomène à l'être, ou l'être au phénomène, etc. ; Locke devait le soutenir dans son système ; mais il doit vous être assez évident maintenant que cette prétention, et le système sur lequel elle se fonde, ne souffrent pas les regards de la raison.

Cette proscription des axiomes en tant qu'identiques, Locke l'étend jusque sur des propositions qui ne sont pas des axiomes; en général, il voit beaucoup plus de propositions identiques qu'il n'y en a. Par exemple, L'or est pesant, l'or est fusible, sont pour Locke (*ibid.*, §§ 5 et 13) des propositions identiques : il n'en est rien pourtant; nous n'affirmons pas ici le même du même. Une proposition est dite identique toutes les fois que l'attribut est renfermé dans le sujet, de telle sorte que le sujet ne peut être conçu comme ne renfermant pas l'attribut. Ainsi, lorsque vous dites que le corps est solide, je dis que vous faites une proposition identique, parce que je vous porte le défi d'avoir l'idée de corps sans celle de solide. L'idée de corps est peut-être plus étendue que celle de solide, mais d'abord et essentiellement elle est celle-là. L'idée de solide étant donc pour vous la qualité essentielle du corps, dire que le corps est solide, ce n'est pas dire autre chose, sinon que le corps est le corps. Mais lorsque vous dites que l'or est fusible, vous affirmez, de l'or, une qualité qui peut y être renfermée, et qui peut aussi n'y être pas renfermée. Il implique contradiction que le corps ne soit pas solide; mais il n'implique pas contradiction que l'or ne soit pas fusible. On a pu être quelque temps à connaître l'or seulement comme solide, comme dur, comme jaune, etc.;

et si on n'avait pas fait telle ou telle expérience, si on ne l'avait pas approché du feu, on ne saurait pas qu'il est fusible. Quand donc vous affirmez, de l'or, qu'il est fusible, vous lui reconnaissez une qualité que vous pouviez très-bien ne lui avoir pas encore reconnue; vous n'affirmez donc pas le même du même, du moins la première fois que vous exprimez cette proposition. Sans doute, à l'heure qu'il est, dans un laboratoire de chimie moderne, quand la fusibilité est une qualité parfaitement et universellement reconnue de l'or, dire que l'or est fusible, c'est répéter ce que l'on sait déjà, c'est affirmer du mot or ce qui est déjà compris sous sa signification reçue; mais primitivement, Messieurs, le premier qui a dit que l'or est fusible, loin d'avoir fait une tautologie, a, au contraire, exprimé le résultat d'une découverte, et d'une découverte qui n'était pas sans difficulté et sans importance. Je demande si, de son temps, Locke se serait moqué de cette proposition, L'air est pesant, comme d'une proposition identique et frivole. Non, certes; et pourquoi? C'est qu'alors la pesanteur était une qualité de l'air qui venait à peine d'être démontrée par l'expérience de Pascal, et par les expériences plus complètes de Toricelli. La seule différence est que celles qui ont prouvé la fusibilité ou la pesanteur de l'or sont plus vieilles de quelques milliers d'années; mais au

fond, si L'air est pesant n'est pas une proposition identique, au même titre, L'or est pesant, l'or est fusible, ne sont pas des propositions identiques, puisqu'à leur naissance le premier qui les énonça n'affirmait pas dans le second terme ce qu'il avait déjà affirmé dans le premier.

Au reste, admirez la destinée des vérités identiques : Locke en voit beaucoup plus qu'il n'y en a, et se moque d'elles; l'école de Locke en voit bien plus encore; mais loin d'accuser l'identité, elle y applaudit, et elle va jusqu'à dire que toute proposition n'est vraie qu'à la condition d'être identique. Ainsi, par un étrange progrès, ce que Locke avait frappé de ridicule, comme un signe de frivolité, est devenu entre les mains de ses successeurs un titre de légitimité et de vérité. L'identité dont se moquait Locke n'était qu'une identité illusoire, et voilà maintenant cette prétendue identité, tant persiflée, et bien à tort assurément, puisqu'elle n'était pas, la voilà célébrée et vantée, avec moins de raison encore, comme le triomphe de la vérité et la dernière conquête de la science et de l'analyse. Or, si toutes les propositions vraies sont identiques, comme toute proposition identique, frivole ou non, suivant Locke ou suivant ses disciples, n'est, selon tous, qu'une proposition verbale, il s'ensuit que la connaissance de toutes les vérités possibles n'est

qu'une connaissance verbale; qu'ainsi, quand nous croyons apprendre des sciences ou systèmes de vérités, nous ne faisons que traduire un mot dans un autre, nous n'apprenons que des mots, nous n'apprenons qu'une langue : de là le principe fameux que toutes les sciences ne sont que des langues, des dictionnaires plus ou moins bien faits, et la réduction de l'esprit humain à la grammaire.

Je passe aux autres théories qui me restent à examiner dans le quatrième livre de l'*Essai sur l'entendement humain.*

Chap. XVII. *De la raison.* — Je n'ai guère que des éloges à donner à ce chapitre de Locke. Locke y montre non pas le premier, mais à une époque où cette démonstration était encore et nécessaire et utile, que le syllogisme n'est pas le principal instrument de la raison (§ 4). En effet, Messieurs, vous avez vu (1) que l'évidence de démonstration n'est pas la seule évidence, et qu'il y a encore et l'évidence intuitive sur laquelle Locke a reconnu lui-même qu'était fondée l'évidence de démonstration, et une troisième sorte d'évidence que Locke a méconnue, savoir, l'évidence d'induction. Or, le syllogisme ne sert à rien pour l'évidence d'induction, car le syllogisme procède du général

(1) Leçon 23e.

au particulier, tandis que l'induction procède du particulier au général. Le syllogisme ne sert pas davantage à l'intuition, qui est la connaissance directe, sans aucun intermédiaire. Il ne sert donc qu'à l'évidence de démonstration ; il n'est donc ni l'unique ni le principal instrument de la raison. Mais Locke ne s'arrête pas là ; il va jusqu'à prétendre que le syllogisme n'ajoute rien à nos connaissances, et n'est qu'un moyen de disputer à leur occasion (§ 6). Ici, je reconnais le langage d'un homme qui écrivait à la fin du XVIIe siècle, et qui était encore dans le mouvement de réaction contre la scholastique. La scholastique avait admis, comme Locke, l'évidence intuitive et l'évidence démonstrative : elle n'avait oublié en théorie que l'évidence d'induction, comme Locke encore : mais en fait, condamnée à ne pas poser elle-même et à ne pas examiner ses principes, elle n'avait guère employé que l'évidence démonstrative, et par conséquent elle avait fait du syllogisme son instrument principal ou exclusif. Il fallait donc une réaction contre la scholastique : or, toute réaction va toujours trop loin; de là, la proscription du syllogisme, proscription aveugle et injuste; car les connaissances déductives sont bien des connaissances réelles. Il y a deux choses dans le syllogisme, la forme et le fond. Le fond est ce procédé réel et spécial par lequel l'esprit

humain va du général au particulier; et certes c'est là un procédé dont il faut tenir compte dans une description fidèle et complète de l'esprit humain. Quant à la forme si bien décrite et si bien développée par Aristote, on en peut abuser sans doute; mais elle a son très-utile emploi. En général, tout raisonnement qui ne peut être mis sous cette forme est un raisonnement vague, sans rigueur et sans précision; tandis que toute démonstration certaine s'y prête naturellement. Le procédé syllogistique, commun à l'ignorant comme au savant, et inhérent à l'esprit humain lui-même, est un principe original et fécond de connaissances et de vérités, puisque c'est lui qui donne toutes les conséquences; la forme syllogistique, il est vrai, n'est souvent qu'une contre-épreuve par laquelle on se rend compte d'une déduction déjà obtenue, mais c'est une contre-épreuve précieuse, une sorte de garantie de rigueur et d'exactitude dont il serait peu sage de se priver. Et il n'est pas vrai de dire que le syllogisme se prête à la démonstration du faux comme à celle du vrai; car qu'on prenne dans l'ordre de déduction une erreur quelconque, et je défie qu'on la mette dans un syllogisme régulier. La seule remarque qui subsiste, c'est que l'esprit humain n'est pas tout entier dans le syllogisme, ni dans le procédé qui le constitue, ni dans la forme qui l'exprime,

attendu que la raison n'est pas tout entière dans le raisonnement, et que toute évidence n'est pas réductible à l'évidence de démonstration. Au contraire, comme l'a très-bien vu Locke, l'évidence de démonstration n'existerait pas, si préalablement n'était donnée l'évidence d'intuition : c'est dans ces limites qu'il faut resserrer la critique que Locke a faite du syllogisme.

Ce même chap. XVII contient plusieurs passages, le § 7 et les suivants, sur la nécessité de chercher d'autres secours que le syllogisme pour des découvertes. Malheureusement ces passages promettent plus qu'ils ne tiennent, et ne renferment aucune indication précise. Pour trouver ces nouveaux secours, Locke n'avait qu'à ouvrir le *Novum organum* et le *De augmentis*, il y aurait trouvé parfaitement décrites et l'intuition sensible et rationnelle, et l'induction. Mais on est réduit à soupçonner qu'il était assez peu familier avec Bacon, lorsqu'on le voit chercher à tâtons, sans pouvoir la trouver, la route nouvelle ouverte depuis près d'un demi-siècle, et déjà éclairée de tant de lumières, par son immortel compatriote.

Un des meilleurs chapitres de Locke est le XVIIIe, sur la *foi et la raison*. Vous y reconnaissez un des interprètes de la grande révolution morale et religieuse qui s'établissait alors dans le monde. Locke fait la part exacte à la raison et à la foi; il indique

leur usage relatif et leurs bornes distinctes. Déjà il avait dit, à la fin du chap. XVII, § 24, que la foi en général est si peu contraire à la raison, que la foi n'est pas autre chose que l'assentiment de la raison à elle-même. « Il ne sera pas mal à pro-
» pos de remarquer que, de quelque manière
» qu'on oppose la foi à la raison, la foi n'est
» autre chose qu'un ferme assentiment de l'esprit,
» lequel assentiment étant réglé comme il doit
» être ne peut être donné à aucune chose que sur
» de bonnes raisons, et par conséquent ne saurait
» être opposé à la raison. »

Et quand il arrive à la foi positive, c'est-à-dire à la révélation, malgré son respect ou plutôt à cause de son profond respect pour le christianisme, et tout en admettant la distinction célèbre, et plus spécieuse peut-être que profonde, des choses selon la raison, contre la raison, au-dessus de la raison (chap. XVIII, § 7), il déclare que nulle révélation, soit immédiate, soit traditionnelle, ne peut être admise contrairement à la raison, et que la mesure de l'admissibilité de toute révélation est dans la mesure de sa compréhensibilité, c'est-à-dire dans son rapport plus ou moins intime avec la raison. Voici les paroles mêmes de Locke :

Ibid., § 5. « Nulle proposition ne peut être re-
» çue pour révélation divine, ou obtenir l'assen-

» timent qui est dû à toute révélation émanée
» de Dieu, si elle est contradictoirement oppo-
» sée à notre connaissance claire et de simple
» vue, parce que ce serait renverser les princi-
» pes et les fondements de toute connaissance
» et de tout assentiment ; de sorte qu'il ne res-
» terait plus de différence dans le monde entre
» la vérité et la fausseté, nulle mesure du croya-
» ble et de l'incroyable, si des propositions dou-
» teuses devaient prendre place devant des pro-
» positions évidentes par elles-mêmes, et si ce
» que nous connaissons certainement devait cé-
» der le pas à ce sur quoi nous sommes peut-être
» dans l'erreur. Il est donc inutile de presser
» comme articles de foi des propositions con-
» traires à la perception claire que nous avons
» de la convenance ou de la disconvenance d'au-
» cune de nos idées. Elles ne sauraient gagner
» notre assentiment sous ce titre ou sous quel-
» que autre que ce soit, car la foi ne peut nous
» convaincre d'aucune chose qui soit contraire
» à notre connaissance, parce que, encore que
» la foi soit donnée sur le témoignage de Dieu,
» qui ne peut mentir, et par qui telle ou telle
» proposition nous est révélée, cependant nous
» ne saurions être assurés qu'elle est véritable-
» ment une révélation divine avec plus de certi-
» tude que nous ne le sommes de notre propre

» connaissance, puisque toute la force de la cer-
» titude dépend de la connaissance que nous
» avons que c'est Dieu qui a révélé cette propo-
» sition. De sorte que dans ce cas, où l'on sup-
» pose que la proposition révélée est contraire
» à notre connaissance ou à notre raison, elle
» sera toujours en butte à cette objection, que
» nous ne saurions dire comment il est possible
» de concevoir qu'une chose vienne de Dieu, ce
» bienfaisant auteur de notre être, laquelle étant
» reçue pour véritable doit renverser tous les
» fondements de connaissance qu'il nous a don-
» nés, rendre toutes nos facultés inutiles, dé-
» truire absolument la plus excellente partie
» de son ouvrage, je veux dire notre entende-
» ment (1). »

(1) Je ne puis m'empêcher de rapporter, sur cet important sujet, le passage des *Nouveaux Essais* correspondant à celui de Locke, passage qui s'accorde parfaitement et de tout point avec l'opinion que nous avons ailleurs plus d'une fois exprimée. Leibnitz avait même commencé à mettre en question la distinction célèbre selon la raison et au-dessus de la raison. « Je trouve quelque chose à remarquer sur » votre définition de ce qui est au-dessus de la raison, au moins si » vous le rapportez à l'usage reçu de cette phrase; car il me semble » que, de la manière que cette définition est couchée, elle va trop » loin d'un côté...» « Je vous applaudis fort lorsque vous voulez que » la foi soit fondée en raison; sans cela, pourquoi préférerions-nous » la Bible à l'Alcoran, ou aux anciens livres des bramiens? Aussi nos » théologiens et autres savants hommes l'ont-ils reconnu, et c'est ce » qui nous a fait avoir de si beaux ouvrages de la vérité de la religion » chrétienne, et tant de belles preuves qu'on a mises en avant contre » les païens et autres mécréants anciens et modernes. Aussi les per- » sonnes sages ont toujours tenu pour suspects ceux qui ont prétendu

Je voudrais être également content du chapitre XIX, *de l'Enthousiasme*. Mais il me semble que Locke n'a point assez approfondi son sujet, et

» qu'il ne fallait point se mettre en peine des raisons et preuves quand
» il s'agit de croire ; chose impossible, en effet, à moins que croire
» signifie réciter ou répéter, et laisser passer sans s'en mettre en
» peine, comme font bien des gens, et comme c'est même le caractère
» de quelques nations plus que d'autres. C'est pourquoi quelques phi-
» losophes aristotéliciens des XV[e] et XVI[e] siècles, dont les restes ont
» subsisté depuis..., ayant voulu soutenir deux vérités opposées, l'une
» philosophique et l'autre théologique, le dernier concile de Latran,
» sous Léon X, eut raison de s'y opposer. Et une dispute toute semblable
» s'éleva à Helmstaedt autrefois entre D. Hofmann, théologien, et
» C. Martin, philosophe ; mais avec cette différence que le philosophe
» conciliait la philosophie avec la révélation, et que le théologien en
» voulait rejeter l'usage. Mais le duc Jules, fondateur de l'université,
» prononça pour le philosophe. Il est vrai que de notre temps une
» personne de la plus grande élévation disait qu'en articles de foi
» il fallait se crever les yeux pour voir clair ; et Tertullien dit
» quelque part : « Ceci est vrai, car il est impossible ; il le faut
» croire, car c'est une absurdité. Mais si l'intention de ceux qui
» s'expliquent de cette manière est bonne, toujours les expressions
» sont outrées et peuvent faire tort. » La foi est fondée sur des
» motifs de crédibilité, et sur la grâce interne qui y détermine
» l'esprit immédiatement (cette distinction théologique de Leibnitz
» est, au fond, notre distinction philosophique de la raison spon-
» tanée et de la raison réfléchie). Il faut convenir qu'il y a bien
» des jugements plus évidents que ceux qui dépendent de ces motifs :
» les uns y sont plus avancés que les autres, et même il y a quantité
» de personnes qui ne les ont jamais connus et encore moins pesés,
» et qui par conséquent n'ont pas même ce qu'on pourrait appeler un
» motif de crédibilité. Mais la grâce interne du Saint-Esprit y supplée
» immédiatement... Il est vrai que Dieu ne la donne jamais que lorsque
» ce qu'il fait croire est fondé en raison, autrement il détruirait les
» moyens de connaître la vérité ; mais il n'est point nécessaire que
» tous ceux qui ont cette foi divine connaissent ces raisons, et encore
» moins qu'ils les aient toujours devant les yeux ; autrement les sim-
» ples et idiots n'auraient jamais la vraie foi, et les plus éclairés ne
» l'auraient pas quand ils pourraient en avoir le plus besoin, car ils ne
» peuvent pas se souvenir toujours des raisons de croire. La question
» de l'usage de la raison en théologie a été des plus agitées, tant en-

qu'il a plutôt fait une satire qu'une description impartiale de l'enthousiasme.

Qu'est-ce en effet que l'enthousiasme, selon Locke? c'est : 1° la prétention d'attribuer à une révélation positive, privilégiée, personnelle, à une illumination divine faite en notre faveur, des sentiments qui nous sont particuliers, et qui souvent même ne sont que des extravagances ; 2° la pré-

» tre les sociniens et ceux qu'on peut appeler catholiques dans un
» sens plus général, qu'entre les réformés et les évangéliques... On
» peut dire généralement que les sociniens vont trop vite à rejeter
» tout ce qui n'est pas conforme à l'ordre de la nature, lors même
» qu'ils n'en pourraient prouver l'impossibilité ; mais aussi leurs ad-
» versaires quelquefois vont trop loin, et poussent le mystère jusqu'aux
» bords de la contradiction, en quoi ils font tort à la vérité qu'ils tâ-
» chent de défendre... Comment la foi peut-elle ordonner quoi que
» ce soit qui renverse un principe sans lequel toute créance, affirma-
» tion ou dénégation, serait vaine?... Mais il me semble qu'il reste une
» question que les auteurs dont je viens de parler n'ont pas assez
» examinée, que voici : Supposé que d'un côté se trouve le sens lit-
» téral d'un texte de la sainte Écriture, et que de l'autre se trouve
» une grande apparence d'une impossibilité logique, ou du moins une
» impossibilité physique reconnue, s'il est plus raisonnable de recourir
» au sens littéral ou de recourir au principe philosophique? Il est sûr
» qu'il y a des endroits où l'on ne fait point difficulté de quitter la
» lettre, comme lorsque... C'est ici que les règles d'interprétation
» ont lieu .. Les deux auteurs que je viens de nommer (Videlius et
» Musæus) disputent encore sur l'entreprise de Kekerman, qui vou-
» lait démontrer la Trinité par la raison, comme Raimond Lulle
» avait aussi tâché de faire autrefois. Mais Musæus reconnaît avec
» assez d'équité que si la démonstration de l'auteur réformé avait
» été bonne et juste. il n'y aurait rien eu à dire, et qu'il aurait eu
» raison de soutenir que la lumière du Saint-Esprit pourrait être al-
» lumée par la philosophie. » Leibnitz se prononce avec force pour
l'emploi de la raison dans les questions théologiques, telles que le salut des païens et celui des enfants morts sans baptême, et il conclut ainsi : « Bien nous en apprend que Dieu est plus philanthrope que les
» hommes.

tention plus absurde encore d'imposer à d'autres ces imaginations comme des ordres supérieurs revêtus d'une autorité divine (§§ 5 et 6). Ce sont là, il est vrai, les folies de l'enthousiasme; mais l'enthousiasme n'est-il que cela? Je ne le crois pas.

Locke a parfaitement vu ailleurs que l'évidence de démonstration est fondée sur l'évidence d'intuition. Il a même dit qu'entre ces deux genres d'évidence, non-seulement l'évidence d'intuition est antérieure à l'autre, mais qu'elle lui est supérieure, qu'elle est le plus haut degré de la connaissance (chap. XVII, § 14). Il est même curieux de voir Locke s'exprimer à cet égard avec autant de force que pourrait le faire un philosophe d'une école tout opposée. « *Ibid.* La connais-
» sance intuitive est une connaissance certaine,
» à l'abri de tout doute, qui n'a besoin d'aucune
» preuve et ne peut en recevoir aucune, parce
» que c'est le plus haut point de la connaissance
» humaine. C'est en cela que consiste l'évidence
» de toutes ces maximes sur lesquelles personne
» n'a aucun doute; de sorte que non-seulement
» chacun leur donne son assentiment, mais les
» reconnaît pour véritables dès qu'elles sont pro-
» posées à notre entendement. Pour découvrir et
» embrasser ces vérités, il n'est pas nécessaire de
» faire aucun usage de la faculté de discourir;

» on n'a pas besoin de raisonnement, car elles
» sont connues dans un plus haut degré d'évi-
» dence, degré que je suis tenté de croire (s'il
» est permis de hasarder des conjectures sur des
» choses inconnues) égal à celui que les anges
» ont présentement, et que les esprits des hommes
» justes, parvenus à la perfection, auront dans
» l'état à venir, sur mille choses qui à présent
» échappent tout à fait à notre entendement... »
J'accepte cette proposition, qu'elle s'accorde ou non, comme elle pourra, avec le système général de Locke. Je tiens, en effet, que le plus haut degré de connaissance est la connaissance d'intuition. Cette connaissance, dans beaucoup de cas, par exemple en ce qui regarde le temps, l'espace, l'identité personnelle, l'infini, toutes les existences substantielles, ainsi que le bien et le beau, a cela de propre, vous le savez, de n'être fondée ni sur les sens ni sur la conscience, mais sur la raison, qui, sans l'intermédiaire du raisonnement, atteint ses objets et les conçoit avec certitude. Or, c'est un attribut inhérent à la raison de croire à elle-même, et c'est de là que dérive la foi; si donc la raison intuitive est au-dessus de la raison inductive et démonstrative, la foi de la raison à elle-même dans l'intuition est plus pure, plus élevée que la foi de la raison à elle-même dans l'induction et la démonstration. Rappe-

lez-vous encore que les vérités que la raison découvre intuitivement ne sont pas arbitraires, mais nécessaires; qu'elles ne sont pas relatives, mais absolues : l'autorité de la raison est absolue; c'est donc un caractère de la foi, attachée à la raison, d'être absolue comme elle. Voilà déjà des caractères admirables de la raison, et de la foi de la raison à elle-même.

Ce n'est pas tout: lorsque nous venons à interroger la raison sur elle-même, à lui demander son propre principe et la source de cette absolue autorité qui la caractérise, nous sommes forcés de reconnaître que cette raison n'est point nôtre, en ce sens que ce n'est pas nous qui la constituons. Il n'est pas en notre pouvoir, il n'est pas au pouvoir de notre volonté de faire que la raison nous donne telle vérité ou telle autre, ou qu'elle ne nous les donne point. Indépendamment de notre volonté, la raison intervient, et, certaines conditions accomplies, nous donne, j'allais dire nous impose, ces vérités. La raison fait son apparition en nous, quoiqu'elle ne soit point nous, et qu'à aucun titre elle ne puisse être confondue avec notre personnalité : la raison est impersonnelle (1).

(1) *Fragments philosophiques*, préface, p. 22 et 42-43, et programme d'un *Cours sur les vérités absolues*, *ibid.*, p. 263. Introduction à l'*Histoire de la philosophie*, leçon 6e, p. 169.—Fénelon, *Existence de Dieu*, prem. part., chap. IV, *de la raison de l'homme* : « A » la vérité, ma raison est en moi· car il faut que je rentre sans cesse

D'où vient donc en nous cet hôte merveilleux, et quel est le principe de cette raison qui nous éclaire sans nous appartenir? Ce principe, c'est Dieu, le premier et dernier principe de toute chose. Or, si la raison avait jusqu'alors en elle une foi immense, quand elle s'est rattachée à son principe et qu'elle sait qu'elle vient de Dieu, la foi qu'elle avait en elle s'accroît, non pas en degré, mais en nature, pour ainsi dire, de toute la supériorité de la substance éternelle sur la substance finie, dans laquelle elle fait son apparition. Alors arrive un redoublement de foi dans les vérités que nous révèle la raison suprême dans ces ombres du temps et dans la limite de notre faiblesse.

Voilà donc la raison divinisée à ses propres yeux dans son principe. Or, cet état de la raison qui s'écoute et se prend elle-même comme l'écho de Dieu

» en moi-même pour la trouver : mais la raison supérieure qui me » corrige dans le besoin, et que je consulte, n'est point à moi, et elle » ne fait point partie de moi-même... Ainsi, ce qui paraît le plus à » nous et être le fond de nous-mêmes, je veux dire notre raison, est » ce qui nous est le moins propre et qu'on doit croire le plus em- » prunté. Nous recevons sans cesse et à tout moment une raison su- » périeure à nous, comme nous respirons sans cesse l'air qui est un » corps étranger, ou comme nous voyons sans cesse tous les objets voi- » sins de nous à la lumière du soleil, dont les rayons sont des corps » étrangers à nos yeux... Il y a une école intérieure où l'homme reçoit » ce qu'il ne peut ni se donner ni attendre des autres hommes, qui » vivent d'emprunt comme lui... Où est-elle cette raison parfaite qui » est si près de moi et si différente de moi?... Où est-elle cette raison » suprême? N'est-elle pas le Dieu que je cherche? » Voyez aussi Bossuet, *Introduction à la philosophie*, ch. IV, §§ 5-9; et le système entier de Malebranche.

sur la terre, avec les caractères particuliers et extraordinaires qui y sont attachés, c'est ce qu'on appelle l'enthousiasme. Le mot explique assez la chose : l'enthousiasme, c'est le souffle de Dieu en nous, c'est l'intuition immédiate opposée à l'induction et à la démonstration, c'est la spontanéité primitive opposée au développement ultérieur de la réflexion, c'est l'aperception des vérités les plus hautes par la raison dans la plus grande indépendance et des sens et de notre personnalité. L'enthousiasme à son plus haut degré, et pour ainsi dire dans sa crise, n'est propre qu'à certains individus, et encore à certains individus dans certaines circonstances; mais à son degré le plus faible, l'enthousiasme est un fait tout comme un autre, un fait assez ordinaire, qui n'appartient pas à telle ou telle théorie, à tel ou tel individu, à telle ou telle époque, mais à la nature humaine, dans tous les hommes, dans toutes les conditions, et presque à toute heure. C'est l'enthousiasme qui fait les convictions et les résolutions spontanées, en petit comme en grand, dans les héros et dans la plus faible femme. C'est l'enthousiasme qui est l'esprit poétique en toutes choses; et l'esprit poétique, grâce à Dieu, n'est pas exclusivement propre aux poëtes; il a été donné à tous les hommes en quelque degré, plus ou moins pur, plus ou moins élevé; il paraît surtout dans certains hom-

mes, et dans certains moments de la vie de ces hommes qui sont les poëtes par excellence. C'est encore l'enthousiasme qui fait les religions; car toute religion suppose deux choses : 1° que les vérités qu'elle proclame sont des vérités absolues; 2° qu'elle les proclame au nom de Dieu même qui les lui révèle.

Jusque là tout est bien; nous sommes encore dans les conditions de l'humanité et de la raison, car c'est la raison qui est le fond de la foi et de l'enthousiasme, de l'héroïsme, de la poésie et de la religion; et quand le poëte, quand le prêtre répudient la raison au nom de la foi et de l'enthousiasme, ils ne font pas autre chose, qu'ils le sachent ou qu'ils l'ignorent (et ce n'est l'affaire ni du poëte ni du prêtre de savoir ce qu'ils font), ils ne font, dis-je, autre chose que mettre un mode de la raison au-dessus des autres modes de cette même raison; car si l'intuition immédiate est au-dessus du raisonnement, elle n'appartient pas moins à la raison : on a beau répudier la raison, on s'en sert toujours. L'enthousiasme est donc un fait rationnel qui a sa place dans l'ordre des faits naturels et dans l'histoire de l'esprit humain; seulement ce fait est extrêmement délicat, et l'enthousiasme peut aisément tourner à la folie. Nous sommes ici sur la borne douteuse de la raison et de l'extravagance. Voilà le principe universel, né-

cessaire et légitime de la philosophie religieuse, des religions et du mysticisme, principe qu'il ne faut pas confondre avec les égarements qui peuvent le corrompre. Ainsi dégagé et éclairci par l'analyse, la philosophie doit le reconnaître, si elle veut reconnaître tous les faits essentiels, tous les éléments de la raison et de l'humanité.

Voici maintenant où commence l'erreur. L'enthousiasme est, je le répète, cette intuition spontanée de la vérité par la raison, aussi indépendante qu'elle peut l'être de la personnalité et des sens, de l'induction et de la démonstration ; état qui a été trouvé véritable, légitime, et fondé sur la nature de la raison humaine. Mais souvent il arrive que les sens et la personnalité, que l'inspiration doit surmonter et réduire au silence, subsistent et s'introduisent dans l'inspiration elle-même, et y mêlent des détails matériels, arbitraires, faux et ridicules. Il arrive encore que ceux qui participent en un degré supérieur à cette révélation de Dieu, faite à tous les hommes par la raison et par la vérité, s'imaginent qu'elle leur est propre, qu'elle a été refusée aux autres, non-seulement à ce même degré, mais en totalité et absolument ; ils instituent dans leur esprit, à leur avantage, une sorte de privilége d'inspiration ; et comme dans l'inspiration nous sentons le devoir de nous soumettre aux vérités que l'in-

spiration nous révèle, et la mission sacrée de les proclamer et de les répandre, nous allons souvent jusqu'à supposer que c'est un devoir aussi pour nous, en nous soumettant à ses vérités, d'y soumettre les autres, et de les leur imposer, non pas en vertu de notre puissance et de nos lumières personnelles, mais en vertu de la puissance supérieure de laquelle émane toute inspiration : à genoux devant le principe de notre enthousiasme et de notre foi, nous voulons aussi faire plier les autres sous ce même principe, et le faire adorer et servir au même titre que nous l'adorons et que nous le servons nous-mêmes (1). De là l'autorité religieuse ; de là bientôt la tyrannie. On commence par croire à des révélations spéciales faites en sa faveur, on finit par se regarder comme un délégué de Dieu et de la Providence, chargé non-seulement d'éclairer et de sauver les âmes dociles, mais d'éclairer et de sauver bon gré mal gré ceux qui résisteraient à la vérité et à Dieu. La folie de l'enthousiasme conduit bien vite à la tyrannie de l'enthousiasme.

Mais, Messieurs, la folie et la tyrannie, qui dérivent souvent, j'en conviens, du principe de l'inspiration, parce que nous sommes faibles, et

(1) Introduction, leçon sixième, page 169.

par conséquent exclusifs et par conséquent intolérants, sont essentiellement distinctes de ce principe. On peut et on doit amnistier, honorer même le principe, et en même temps condamner ses égarements. Au lieu de cela, Locke confond l'abus du principe, c'est-à-dire l'enthousiasme extravagant, propre à quelques hommes, avec le principe lui-même, c'est-à-dire l'enthousiasme vrai, qui a été donné à tous les hommes à quelques degrés. Il ne voit dans tout enthousiasme qu'un mouvement déréglé de l'imagination, et partout il s'applique à y mettre des barrières hors du cercle des passages authentiques et légitimement interprétés des livres saints. J'approuve cette prudence; je l'admets en tout temps, et je la conçois bien plus encore quand je songe aux extravagances de l'enthousiasme presbytérien ou puritain dont Locke avait sous les yeux le triste spectacle; mais il ne faut pas que la prudence dégénère en injustice. Que dirait l'école sensualiste si, par prudence aussi, l'idéalisme voulait supprimer les sens à cause des excès auxquels ils peuvent conduire et conduisent très-souvent, ou le raisonnement, pour les sophismes qu'il engendre? Il faut être sage avec mesure, *sobrie sapere;* il faut être sage dans les limites de l'humanité et de la nature; et Locke a eu tort de con-

sidérer bien moins l'enthousiasme en lui-même que ses conséquences, et ses conséquences folles et funestes.

Suit le chap. xx, *sur les causes d'erreur*. Toutes celles que signale Locke avaient été déjà à peu près reconnues avant lui ; ce sont : 1° le manque de preuves ; 2° le défaut d'habileté à les faire valoir ; 3° le manque de volonté d'en faire usage ; 4° les fausses mesures de probabilités, que Locke réduit aux quatre suivantes : 1° propositions qui ne sont ni certaines ni évidentes en elles-mêmes, mais douteuses et fausses, prises pour principes; 2° hypothèses reçues ; 3° passions ou inclinations dominantes; 4° autorité. On ne lira pas sans profit ce chapitre de Locke; mais je ne veux insister que sur le dernier paragraphe, ainsi intitulé : « § 18 : Les hommes ne sont pas engagés » dans un si grand nombre d'erreurs qu'on » s'imagine. » Je vous avoue que le titre de ce chapitre m'avait singulièrement plu, dans l'optimisme que vous me connaissez. J'espérais trouver dans le bon et sage Locke ces deux propositions qui me sont si chères : d'abord, que les hommes ne croient à aucune erreur autant qu'à la vérité, ensuite qu'il n'y a pas une erreur où il n'y ait un peu de vérité. Loin de là, je me suis aperçu que Locke faisait de l'humanité, relativement à l'erreur, une apologie bien peu favorable. Si les

hommes ne sont pas si fous qu'ils le paraissent, c'est que, selon Locke, ils ne croient guère aux folles opinions dont ils ont l'air d'être pénétrés, et qu'ils les suivent uniquement par habitude, ou par entêtement, ou par intérêt. « Ils sont résolus » de se tenir attachés au parti dans lequel l'édu- » cation ou l'intérêt les a engagés; et là, comme » les simples soldats d'une armée, ils font éclater » leurs clameurs et leur courage selon qu'ils » sont dirigés par leurs capitaines, sans jamais » examiner la cause qu'ils défendent, ni même » en prendre aucune connaissance... Il suffit à » un tel homme d'obéir à ses conducteurs, d'avoir » toujours la main et la langue prêtes à soutenir » la cause commune, et de se rendre par là re- » commandable à ceux qui peuvent le mettre en » crédit, lui procurer des emplois ou de l'appui » dans la société. » Soit, pour quelques hommes; mais cela est-il vrai de tous? Ici encore Locke s'est laissé troubler par le spectacle de son temps, où, parmi tant de folies, il pouvait bien y en avoir quelques unes de simulées; mais toutes ne l'étaient pas et ne pouvaient pas l'être. Je conviens que, dans les temps de troubles et de révolutions, l'ambition prend souvent l'étendard d'extravagances qu'elle méprise, pour mener la foule; mais il ne faut pas non plus calomnier l'ambition. Tout est dans tout dans l'humanité,

et l'on peut être à la fois et très-ambitieux et très-sincère. Cromwell, par exemple, était, selon moi, puritain sincère jusqu'au fanatisme, et avide de domination jusqu'à l'hypocrisie ; et encore l'hypocrisie est-elle en lui plus obscure et plus douteuse que le fanatisme. Il ne fit probablement qu'exagérer les opinions qui étaient dans son cœur, et caresser des passions qu'il partageait. Sa tyrannie n'est point une preuve de l'imposture de son ardeur républicaine. Il est des temps où la cause la plus populaire a besoin d'un maître qui la gouverne et la représente, et où le bon sens, qui reconnaît la nécessité, et le génie, qui sent sa force, poussent aisément une âme ardente au pouvoir arbitraire sans trop d'égoïsme. Périclès, César, Cromwell, un autre encore, pouvaient aimer très-sincèrement l'égalité au sein de la dictature. Il y a peut-être aujourd'hui dans le monde un homme dont l'ambition est la dernière espérance du pays qu'il a deux fois sauvé, et que seul il peut sauver encore en lui appliquant une main ferme. Mais laissons là les grands hommes, souvent condamnés à n'être pas compris en expiation de leur supériorité et de leur gloire ; laissons les chefs, venons à la foule : là, l'explication de Locke tombe d'elle-même. En effet, on peut expliquer, jusqu'à un certain point, les folles opinions de quelques hommes par l'in-

térêt qu'ils ont de simuler celles des masses sur lesquelles ils veulent s'appuyer ; mais il implique que les masses prennent de fausses opinions par imposture, car apparemment elles ne veulent pas se tromper elles-mêmes. Non, Messieurs, ce n'est pas ainsi qu'on peut justifier l'erreur et l'humanité. Leur vraie apologie est celle que j'en ai tant de fois donnée, et que je ne cesserai de répéter, qu'il n'y a point d'erreur complète dans un être intelligent et raisonnable. Les hommes, individus et peuples, hommes de génie et hommes ordinaires, donnent dans beaucoup d'erreurs sans doute, et s'y attachent, mais non par ce qui les fait erreurs, mais par la part de vérité qui est en elles. Examinez à fond toutes les erreurs célèbres, politiques, religieuses, philosophiques, il n'y en a pas une qui n'ait une portion considérable de vérité, et c'est par là qu'elle a pu trouver créance dans l'esprit des grands hommes qui l'ont introduite sur la scène du monde, et dans l'esprit de la foule qui a suivi ces grands hommes. C'est la vérité jointe à l'erreur qui fait la force de l'erreur, qui la fait naître, la soutient, la répand, l'explique et l'excuse ; et les erreurs ne se succèdent dans le monde qu'en traînant avec elles, et en apportant pour leur rançon, en quelque sorte, autant de vérités qui, perçant à travers les nuages qui les envelop-

pent, éclairent et conduisent le genre humain. Ainsi j'approuve complétement le titre du paragraphe de Locke, mais j'en rejette le développement (1).

Le XXI[e] et dernier chapitre contient une division des sciences en physique, pratique, et logique ou grammaire. Locke entend ici par la physique la nature des choses, non-seulement celle des corps, mais celle des esprits, Dieu et l'âme; c'est la physique antique et l'ontologie moderne. Je n'ai rien à dire de cette division, sinon qu'elle est assez vieille (2), évidemment arbitraire et superficielle, et bien inférieure à la division célèbre de Bacon, reproduite par d'Alembert. J'ai même bien de la peine à me persuader que l'auteur de ce paragraphe ait connu la division de Bacon. Je vois bien plutôt ici, comme dans le troisième livre sur les signes et les mots, le souvenir de la lecture de Hobbes.

(1) Je suis encore heureux d'appuyer une opinion qui m'est si chère de la plus grande autorité philosophique que je reconnaisse parmi les modernes, celle de Leibnitz Voici comme il répond à Locke : « Cette justice que vous rendez au genre humain ne tourne point à sa » louange, et les hommes seraient plus excusables de suivre sincè- » rement leurs opinions que de les contrefaire par intérêt. Peut-être » pourtant qu'il y a plus de sincérité dans leur fait que vous ne sem- » blez donner à l'entendre ; car, sans aucune connaissance de cause, » ils peuvent être parvenus à une foi implicite en se soumettant gé- » néralement et quelquefois aveuglément, mais souvent de bonne » foi, au jugement des autres, dont ils ont une fois reconnu l autorité. » Il est vrai que l'intérêt qu'ils y trouvent contribue à cette soumis- » sion, mais cela n'empêche point qu'ainsi l'opinion ne se forme. »

(2) Introduction, leçon 8[e].

Nous voici arrivés, Messieurs, au terme de cette longue analyse du quatrième livre de l'*Essai sur l'entendement humain*. J'ai suivi pied à pied, chapitre par chapitre, toutes les propositions importantes renfermées dans ce quatrième livre, comme je l'avais fait pour le troisième, pour le deuxième et pour le premier. Cependant je ne vous aurais pas donné une vue complète de *l'Essai sur l'entendement humain*, si je ne vous faisais connaître encore quelques théories d'une haute importance, qui, bien que jetées épisodiquement dans l'ouvrage de Locke, tiennent intimement à l'esprit général de son système, et ont acquis dans l'école sensualiste une autorité immense. Il m'a donc paru convenable de réserver ces diverses théories pour un examen particulier : je me propose de vous les faire connaître dans ma prochaine leçon, qui sera la dernière de cette année, et renfermera mon jugement collectif et définitif sur la philosophie de Locke.

VINGT-CINQUIÈME LEÇON.

Examen de trois théories importantes qui se rencontrent dans l'*Essai sur l'entendement humain :* 1° Théorie de la liberté : qu'elle incline au fatalisme. 2° Théorie de la nature de l'âme : qu'elle incline au matérialisme. 3° Théorie de l'existence de Dieu : qu'elle s'appuie presque exclusivement sur des preuves extérieures, empruntées au monde sensible. — Récapitulation de toutes les leçons sur l'*Essai sur l'entendement humain;* des mérites et des défauts qui y ont été signalés. — De l'esprit qui a présidé à cet examen de Locke. — Conclusion.

MESSIEURS,

Les théories dont je dois vous entretenir aujourd'hui sont celles de la liberté, de l'âme et de Dieu. Je vous rendrai compte de ces trois théories dans l'ordre même où elles se rencontrent dans l'*Essai sur l'entendement humain*.

Pour vous faire bien comprendre le véritable caractère de la théorie de Locke sur la liberté, quelques explications préliminaires sont indispensables.

Tous les faits qui peuvent tomber sous la conscience de l'homme, et par conséquent sous la ré-

flexion du philosophe, se résolvent en trois faits fondamentaux qui contiennent tous les autres, trois faits qui sans doute dans la réalité ne sont jamais solitaires, séparés les uns des autres, mais qui n'en sont pas moins distincts essentiellement, et qu'une analyse scrupuleuse doit discerner sans les diviser, dans le phénomène complexe de la vie intellectuelle. Ces trois faits sont : *sentir*, *penser*, *agir*.

J'ouvre un livre, et je lis; décomposons ce fait, et nous y trouverons trois éléments.

Je suppose que je ne voie point les lettres dont se compose chaque page, la figure et l'ordre de ces lettres; il est trop évident que je ne comprendrai pas le sens que l'usage a attaché à ces lettres, et qu'ainsi je ne lirai pas. Voir est donc ici la condition de lire. D'autre part, voir n'est pas lire encore; car, les lettres vues, rien ne serait fait si l'intelligence ne s'ajoutait au sens de la vue pour comprendre la signification des lettres placées sous mes yeux.

Voilà donc deux faits que l'analyse la plus superficielle discerne immédiatement dans la lecture : reconnaissons les caractères de ces deux faits.

Suis-je la cause de la vision, et en général de la sensation? Ai-je la conscience d'être la cause de ce phénomène, de le commencer, de le continuer, de l'interrompre, de l'augmenter, de le diminuer,

de le maintenir et de l'abolir comme il me plaît? Je prends d'autres exemples plus frappants. Je suppose que je presse un instrument tranchant; il en résulte une sensation douloureuse. J'approche une rose de mon odorat; il en résulte une sensation agréable. Est-ce moi qui produis ces deux phénomènes? puis-je les faire cesser? la souffrance et la jouissance suivent-elles ou s'arrêtent-elles à mon gré? Non; je subis le plaisir comme la douleur; l'un et l'autre adviennent, subsistent, disparaissent sans le concours de ma volonté; en un mot, la sensation est un phénomène marqué, aux yeux de ma conscience, du caractère incontestable de la nécessité.

Examinons maintenant le caractère de l'autre fait, que la sensation précède et ne constitue pas. Quand la sensation est accomplie, l'intelligence s'applique à cette sensation, et d'abord elle prononce que cette sensation a une cause, l'instrument tranchant, la rose; et ici, pour revenir à notre exemple, les lettres placées sous les yeux : voilà le premier jugement que porte l'intelligence. De plus, aussitôt que la sensation a été rapportée par l'intelligence à une cause extérieure, savoir, les lettres et les mots qu'elles forment, cette même intelligence conçoit le sens de ces lettres et de ces mots, et juge que les propositions que forment ces mots sont vraies ou fausses. L'intelligence

juge donc que la sensation éprouvée a une cause; mais, je vous le demande, pourrait-elle juger le contraire? Non, l'intelligence ne peut pas plus juger que cette sensation n'a pas de cause, qu'il n'était possible à la sensation d'être ou de n'être pas, lorsque l'instrument tranchant était dans la plaie, ou la rose sous l'odorat, ou le livre sous l'œil. Et non-seulement l'intelligence juge nécessairement que la sensation se rapporte à une cause, mais elle juge tout aussi nécessairement que les propositions, renfermées dans les lignes aperçues par l'œil, sont vraies ou fausses : ar pexemple, que deux et deux font quatre, et non pas cinq, etc. Cela est incontestable. Je demande encore s'il est au pouvoir de l'intelligence de juger à volonté que telle action, dont ce livre parle, est bonne ou mauvaise, telle forme, qu'il décrit, belle ou laide? Nullement. Sans doute diverses intelligences, ou l'intelligence dans divers moments de son exercice, portera souvent des jugements très-divers sur la même chose. Souvent même elle se trompera; elle jugera que ce qui est vrai est faux, que ce qui est bien est mal, que ce qui est beau est laid, et réciproquement : mais au moment où elle juge qu'une proposition est vraie ou fausse, qu'un acte est bon ou mauvais, qu'une forme est belle ou laide, en ce moment il n'est pas au pouvoir de l'intelligence de porter un autre jugement que

celui qu'elle porte; elle obéit à ses lois qu'elle n'a point faites; elle cède à des motifs qui la déterminent sans aucun concours de la volonté. En un mot, le phénomène de l'intelligence, comprendre, juger, connaître, penser, quelque nom qu'on lui donne, est marqué du même caractère de nécessité que le phénomène de la sensibilité. Si donc la sensibilité et l'intelligence sont sous l'empire de la nécessité, ce n'est assurément pas là qu'il faut chercher la liberté.

Où donc la chercherons-nous? Il ne nous reste plus à la chercher que dans le troisième fait, mêlé aux deux autres, et que nous n'avons pas encore analysé. Il faut que nous la trouvions là où nous ne la trouverons nulle part, et la liberté n'est qu'une chimère.

Voir et sentir, juger et comprendre, n'épuisent pas le fait complexe soumis à notre analyse. Si je ne regardais pas les lettres de ce livre, les verrais-je, ou du moins les verrais-je distinctement? Si, voyant ces lettres, je n'y donnais pas mon attention, les comprendrais-je? Si, au lieu de tenir ce livre ouvert, je le fermais, la perception des mots et l'intelligence de leur sens auraient-elles lieu, et le fait complexe de lire s'accomplirait-il? Non, certainement. Or, qu'est-ce qu'ouvrir ce livre, donner son attention, regarder? Ce n'est ni sentir ni comprendre; car regar-

der n'est pas apercevoir, si l'organe de la vision manque ou est infidèle ; donner son attention n'est pas comprendre encore ; c'en est bien une condition indispensable, mais non pas toujours une raison suffisante ; il ne suffit pas d'être attentif à l'exposé d'un problème pour le résoudre : en un mot, quoi qu'en ait dit un de mes honorables collègues que vous n'avez plus le plaisir d'entendre, mais que vous pouvez toujours avoir celui de lire, l'attention ne contient pas plus l'entendement qu'elle n'est contenue dans la sensibilité (1). Être attentif, c'est agir, c'est faire un mouvement interne ou externe : phénomène nouveau, qu'il est impossible de confondre avec les deux premiers, quoiqu'il s'y mêle sans cesse, et qui avec eux achève le fait total et complexe dont nous voulions nous rendre compte.

Examinons le caractère de ce troisième fait, le phénomène de l'activité. Distinguons d'abord différentes sortes d'actions. Il est des actions que l'homme ne se rapporte point à lui-même, quoiqu'il en soit le théâtre. Les autres nous disent que nous faisons ces actions ; nous, nous n'en savons rien : elles se font en nous ; nous ne les faisons point. Dans la léthargie, dans le sommeil réel ou artificiel, dans le délire, nous exécutons

(1) *Fragm. philos.* Examen des leçons de M. Laromiguière, pages 31-35. — Édition de 1829, pages 37-41.

une foule de mouvements qui ressemblent à des actions, qui sont même des actions, si l'on veut, mais des actions qui présentent les caractères suivants :

Nous n'en avons aucune conscience au moment même où nous avons l'air de les faire ;

Nous n'avons aucune mémoire de les avoir faites ;

Par conséquent nous ne nous les rapportons point à nous-mêmes, ni pendant que nous les faisons, ni après que nous les avons faites ;

Par conséquent encore elles ne nous appartiennent point, et nous ne nous les imputons pas plus qu'à notre voisin ou à un habitant d'un autre monde.

Mais n'y a-t-il pas d'autres actions que celles-là ? J'ouvre ce livre, j'en regarde les lettres, j'y donne mon attention ; ce sont bien là des actions aussi : ressemblent-elles aux précédentes?

J'ouvre ce livre : en ai-je la conscience? Oui.

Cette action faite, en ai-je la mémoire? Oui.

Me rapporté-je cette action à moi-même comme l'ayant faite? Oui.

Suis-je convaincu qu'elle m'appartient ? Pourrais-je l'imputer à tel ou tel autre aussi bien qu'à moi, ou n'en suis-je pas seul et exclusivement responsable à mes yeux? Ici encore je me réponds oui à moi-même.

Enfin, au moment où je fais cette action, n'ai-je pas, avec la conscience de la faire, la conscience encore de pouvoir ne pas la faire? Quand j'ouvre ce livre, n'ai-je pas la conscience de l'ouvrir et la conscience de pouvoir ne pas l'ouvrir? Quand je regarde, ne sais-je pas à la fois que je regarde et que je puis ne pas regarder? Quand je donne mon attention, ne sais-je pas que je la donne et que je puis ne pas la donner? N'est-ce pas là un fait que chacun de nous peut répéter, autant de fois qu'il lui plaît, en lui-même et en mille occasions? N'est-ce pas une expérience incontestable? Et aussi n'est-ce pas là une croyance universelle du genre humain? Généralisons, et disons qu'il est des mouvements et des actions que nous faisons avec la double conscience de les faire et de pouvoir ne pas les faire.

Or, une action que l'on fait avec la conscience de pouvoir ne pas la faire, c'est là ce que les hommes ont appelé un acte libre; car là n'est plus le caractère de la nécessité. Dans le phénomène de la sensation, je ne pouvais pas ne pas jouir lorsque la jouissance tombait sous ma conscience; je ne pouvais pas ne pas souffrir quand c'était la souffrance; j'avais la conscience de sentir, avec la conscience de ne pouvoir pas ne pas sentir. Dans le phénomène de l'intelligence, je ne pouvais pas ne pas juger que deux et deux font

quatre; j'avais la conscience de penser ceci ou cela, avec la conscience de ne pouvoir pas ne pas le penser. Dans certains mouvements encore, j'avais si peu la conscience de pouvoir ne pas les faire, que je n'avais pas même la conscience de les faire au moment où je les faisais. Mais dans un très-grand nombre de cas, je fais certains actes avec la conscience de les faire et de pouvoir ne pas les faire, de pouvoir les suspendre ou les continuer, les achever ou les abolir. C'est là une classe de faits très-réels; ils sont nombreux, je le crois : mais quand il n'y en aurait qu'un seul *sui generis*, celui-là suffirait pour constater dans l'homme une puissance spéciale, la liberté. La liberté ne tombe donc ni sur la sensibilité ni sur l'intelligence; elle tombe sur l'activité, et non pas sur tous les faits qui se rapportent à cette classe, mais seulement sur un certain nombre marqué de caractères particuliers, savoir, les actes que nous faisons avec la conscience et de les faire et de pouvoir ne pas les faire.

Après avoir constaté l'acte libre, il importe de l'analyser plus attentivement.

L'acte libre est un phénomène qui contient bien des éléments différents mêlés ensemble. Agir librement, c'est faire une action avec la conscience de pouvoir ne pas la faire : or, faire une action avec la conscience de pouvoir ne pas la

faire, suppose que l'on a préféré la faire à ne la pas faire; commencer une action pouvant ne la pas commencer, c'est avoir préféré la commencer; la continuer pouvant la suspendre, c'est avoir préféré la continuer; la mener à fin pouvant l'abandonner, c'est avoir préféré l'accomplir. Or, préférer suppose qu'on avait des motifs de préférer, des motifs de faire cette action et des motifs de ne pas la faire, qu'on connaissait ces motifs, et qu'on a préféré ceux-ci à ceux-là; en un mot, la préférence suppose la connaissance de motifs pour et contre. Que ces motifs soient ou des passions ou des idées, des erreurs ou des vérités, ceci ou cela, peu importe; ce qui importe, c'est de savoir quelle est ici la faculté en jeu, c'est-à-dire qui connaît ces motifs, qui préfère l'un à l'autre, qui juge que l'un est préférable à l'autre; car, préférer, c'est cela. Or, qui connaît, qui juge, sinon l'intelligence? L'intelligence est donc la faculté qui préfère. Mais pour préférer des motifs les uns aux autres, pour juger que les uns sont préférables aux autres, il ne suffit pas de connaître ces divers motifs, il faut encore les avoir comparés et pesés; il faut avoir délibéré sur ces motifs, afin de conclure: en effet, préférer c'est juger en définitif, c'est conclure. Qu'est-ce donc que délibérer? Ce n'est pas autre chose qu'examiner avec doute,

apprécier la bonté relative des divers motifs, sans l'apercevoir encore avec cette évidence qui entraîne le jugement, la conviction, la préférence. Or, qui est-ce qui examine, qui est-ce qui doute, qui est-ce qui juge qu'il ne faut pas juger encore, afin de mieux juger? Évidemment l'intelligence, cette même intelligence qui, plus tard, après avoir porté plusieurs jugements provisoires, abrogera tous ces jugements, jugera qu'ils sont moins vrais, moins raisonnables que tel autre, portera ce dernier jugement, conclura, et préférera après avoir délibéré. C'est dans l'intelligence que se passent et le phénomène de la préférence, et les autres phénomènes que suppose celui-là. Jusqu'ici nous sommes donc encore dans la sphère de l'intelligence, et non dans celle de l'action. Assurément l'intelligence a ses conditions; nul n'examine qui ne veut examiner, et la volonté intervient dans la délibération; mais c'est la simple condition, ce n'est pas le fond du phénomène; car, s'il est vrai que, sans la faculté de vouloir, tout examen et toute délibération est impossible, il est vrai aussi que la faculté même qui examine et qui délibère, la faculté qui est le sujet propre de l'examen, de la délibération, et de tout jugement, suspensif ou décisif, c'est l'intelligence. La délibération et la conclusion, ou la préférence,

sont donc des faits purement intellectuels (1). Poursuivons notre analyse.

Nous avons conçu les divers motifs pour faire ou ne pas faire une action. Nous avons délibéré sur ces motifs, et nous avons préféré les uns aux autres; nous avons conclu qu'il fallait faire plutôt que ne pas faire; mais conclure qu'il faut faire, et faire, n'est pas la même chose. Quand l'intelligence a jugé qu'il faut faire ceci ou cela, sur tels ou tels motifs, il reste à passer à l'action, et d'abord à se résoudre, à prendre son parti, à se dire à soi-même, non plus Je dois faire, mais Je veux faire. Or, la faculté qui dit Je dois faire, n'est pas et ne peut pas être la faculté qui dit Je veux faire, je prends la résolution de faire. Ici cesse complétement le rôle de l'intelligence. Je dois faire est un jugement; Je veux faire n'est point un jugement, ni par conséquent un phénomène intellectuel. En effet, au moment où nous prenons la résolution de faire telle action, nous la prenons avec la conscience de pouvoir prendre la résolution contraire. Voilà donc un élément nouveau qu'il ne faut pas confondre avec le premier; cet élément, c'est la volonté : tout à l'heure nous en étions au jugement et à la connaissance; maintenant nous en sommes au vou-

(1) *Fragm. philos.*, ibid.

loir. Je dis vouloir, et non pas faire ; car, tout comme juger qu'il faut faire n'est pas vouloir faire, de même vouloir faire n'est pas faire encore. Vouloir est un acte, non un jugement, mais un acte tout intérieur. Il est évident que cet acte n'est pas l'action proprement dite ; pour arriver jusqu'à l'action, il faut passer de la sphère interne de la volonté à la sphère du monde extérieur, dans lequel s'accomplit définitivement l'action que d'abord vous avez conçue, délibérée et préférée, qu'ensuite vous avez voulue, et qu'il faut exécuter. S'il n'y avait pas de monde extérieur, il n'y aurait point d'action terminée ; et non-seulement il faut qu'il y ait un monde extérieur, mais il faut que la puissance de vouloir, que nous avons reconnue après la puissance de comprendre et de juger, soit liée à une autre puissance, à une puissance physique, qui lui serve d'instrument avec lequel elle puisse atteindre le monde extérieur. Supposez que la volonté ne soit pas liée à l'organisation, il n'y a plus de pont entre la volonté et le monde extérieur ; il n'y a pas d'action extérieure possible. La puissance physique, nécessaire à l'action, est l'organisation ; et, dans cette organisation, il est reconnu que le système musculaire est l'instrument spécial de la volonté. Otez le système musculaire, il n'y a plus

d'effort possible, par conséquent il n'y a pas de locomotion et de mouvement possible ; et s'il n'y a pas de mouvement possible, il n'y a pas d'action extérieure possible. Ainsi, pour nous résumer, l'action totale que nous devions analyser se résout en trois éléments parfaitement distincts : 1° l'élément intellectuel, qui se compose de la connaissance des motifs pour ou contre, de la délibération, de la préférence, du choix ; 2° l'élément volontaire, qui consiste ni plus ni moins dans un acte interne, savoir, la résolution de faire ; 3° l'élément physique, ou l'action extérieure.

Si ces trois éléments épuisent l'action, c'est-à-dire le phénomène dans lequel nous avons reconnu le caractère de la liberté en opposition aux phénomènes de l'intelligence et de la sensation, il s'agit maintenant de rechercher sur lequel de ces trois éléments tombe précisément la liberté, c'est-à-dire la puissance de faire avec la conscience de pouvoir ne pas faire. Ce pouvoir de faire, avec la conscience de pouvoir ne pas faire, tombe-t-il sur le premier élément, l'élément intellectuel de l'action libre? Non, car il n'est pas au pouvoir de l'homme de juger que tel motif est préférable à tel autre : nous ne sommes pas maîtres de nos préférences ; nous préférons tel motif à tel autre,

le pour ou le contre, selon notre nature intellectuelle, qui a ses lois nécessaires, sans avoir la conscience de pouvoir préférer ou juger autrement, et même avec la conscience de ne pouvoir pas ne pas préférer et juger comme nous le faisons. Ce n'est donc pas dans cet élément-là qu'il faut chercher la liberté; ce n'est pas non plus dans le troisième élément, dans l'acte physique; car cet acte suppose le monde extérieur, une organisation qui y corresponde, et dans cette organisation un système musculaire, sain et convenable, sans quoi l'acte physique est impossible. Quand nous l'accomplissons, nous avons la conscience d'agir, mais à la condition d'un théâtre dont nous ne disposons pas, et à la condition d'instruments dont nous disposons mal, que nous ne pouvons ni refaire s'ils nous échappent, et qui peuvent nous échapper à tous moments, ni redresser s'ils se dérangent et nous trahissent, et qui nous trahissent bien souvent, et obéissent à leurs lois propres, sur lesquelles nous ne pouvons rien et que nous connaissons même à peine; d'où il suit que nous n'agissons point ici avec la conscience de pouvoir faire le contraire de ce que nous faisons. Ce n'est donc pas plus sur ce troisième élément que sur le premier que tombe la liberté; elle ne peut être que dans le second, et elle s'y rencontre en effet.

Négligez le premier et le troisième élément, le jugement et l'acte physique, et que le second élément, le vouloir, subsiste seul, l'analyse découvre dans ce seul élément deux termes encore, savoir un acte spécial de vouloir, et la puissance de vouloir en nous à laquelle nous le rapportons. Cet acte est un effet par rapport à la puissance de vouloir, qui en est la cause; et cette cause, pour produire son effet, n'a pas besoin d'autre théâtre ni d'autre instrument qu'elle-même. Elle le produit directement, sans intermédiaire et sans condition, le continue et le consomme, ou le suspend et le modifie, le crée tout entier ou le met tout entier au néant; et, au moment même où elle s'exerce par tel acte spécial, nous avons la conscience qu'elle pourrait s'exercer par un acte spécial tout contraire, sans nul obstacle, et sans que pour cela elle fût épuisée; de manière qu'après avoir changé dix fois, cent fois d'actes, la faculté restât intégralement la même, inépuisable et identique à elle-même dans la perpétuelle variété de ses applications; pouvant toujours faire ce qu'elle ne fait pas, et ne pas faire ce qu'elle fait. Là donc est dans toute sa plénitude le caractère de la liberté.

Quand le monde entier manquerait à la volonté, si l'organisation et le système musculaire subsistaient, la volonté pourrait produire encore

l'effort musculaire, et par conséquent un fait sensible, alors même que ce fait ne dépasserait pas les limites de l'organisation ; c'est ce qu'a parfaitement établi M. de Biran (1), qui, dans le phénomène de l'effort musculaire, a vu le type de la causalité, de la volonté et de la liberté. Mais, tout en reconnaissant très-volontiers avec lui dans l'effort musculaire, dans la conscience de cet effort et de la sensation qui l'accompagne, le type le plus éminent et le plus facilement appréciable de notre puissance causatrice, volontaire et libre, je dis que ce n'en est là encore qu'un type extérieur et dérivé, et non pas le type primitif et essentiel; ou M. de Biran aurait dû conduire sa théorie jusqu'à cette extrémité, que, là où il y aurait absence ou paralysie des muscles, il n'y aurait jamais causation, volition, phénomène actif et libre. Or, je soutiens le contraire; je soutiens que si on ôtait le monde extérieur et le système musculaire et locomoteur, et s'il restait à l'homme, avec une organisation purement nerveuse, une intelligence capable de concevoir des motifs, de délibérer, de préférer et de choisir, il lui resterait la puissance de vouloir, qui s'exercerait encore par des actes spéciaux, par des volitions dans lesquelles éclaterait déjà la causalité propre et la liberté de la volonté, alors

(1) *Voyez* leçon 19e.

même que ces effets, ces volitions libres ne sortiraient pas du monde intérieur de la volonté, qu'elles n'auraient point de contre-coup dans l'organisation par le système musculaire, et ne produiraient point le phénomène de l'effort musculaire, phénomène interne sans doute par rapport au monde extérieur, mais externe lui-même par rapport à la volonté. Ainsi, je suppose que je veuille mouvoir mon bras sans le pouvoir, faute de muscle, il y aura là encore : 1° l'acte de vouloir mouvoir mon bras, une volition spéciale; 2° la puissance générale de vouloir, qui est la cause directe de cette volition ; il y aura donc là effet et cause; il y aura conscience de cet effet et de cette cause, d'une action causale, d'une force causatrice interne, souveraine dans son monde, dans le monde du vouloir, alors même qu'elle serait dans l'impuissance absolue de passer à l'acte extérieur, parce que le système musculaire et locomoteur lui manquerait.

La théorie de M. de Biran ne prend donc encore l'action libre que dans sa manifestation extérieure et non dans son fond, dans un fait remarquable sans doute, mais qui lui-même suppose un antécédent, le fait tout autrement profond et intime du vouloir avec son effet immédiat et propre. C'est là qu'est, selon nous, le type primitif de la liberté, et voici toute la conclusion de cette ana-

lyse trop longue pour sa place, et trop brève en elle-même pour n'être pas très-grossière encore (1). Quand on cherche la liberté dans une action, on peut se tromper de deux manières.

(1) *Fragments philosophiques*, préface, page 25. « C'est un fait
» qu'au milieu des mouvements que les agents extérieurs déterminent
» en nous, malgré nous, nous avons le pouvoir de prendre l'initiative
» d'un mouvement différent, d'abord de le concevoir, puis de délibé-
» rer si nous l'exécuterons, enfin de nous résoudre et de passer à
» l'exécution, de la commencer, de la poursuivre ou de la suspendre,
» de l'accomplir ou de l'arrêter, et toujours de la maîtriser. Le fait
» est certain, et ce qui n'est pas moins certain, c'est que le mouve-
» ment exécuté à ces conditions prend à nos yeux un nouveau carac-
» tère : nous nous l'imputons, nous le rapportons comme effet à nous,
» qui alors nous en considérons comme la cause. Là est pour nous
» l'origine de la notion de cause, non d'une cause abstraite, mais
» d'une cause personnelle, de nous-même. Le caractère propre du moi
» est la causalité ou la volonté, puisque nous ne nous rapportons et
» ne nous imputons que ce que nous causons, et que nous ne cau-
» sons que ce que nous voulons... Il ne faut pas confondre la volonté
» ou la causalité interne qui produit d'abord des effets, internes d'a-
» bord comme leur cause, avec les instruments extérieurs et réelle-
» ment passifs de cette causalité, qui, comme instruments, ont l'air
» de produire aussi des effets, mais sans en être la cause première,
» c'est-à-dire la vraie cause. Quand je pousse une bille sur une au-
» tre, ce n'est pas la bille qui cause véritablement le mouvement
» qu'elle imprime, car ce mouvement lui a été imprimé à elle-même
» par les muscles, qui, dans le mystère de notre organisation, sont au
» service de la volonté. A proprement parler, ces actions ne sont
» que des effets enchaînés l'un à l'autre, simulant alternativement
» des causes sans en contenir une véritable, et se rapportant tous
» comme effets plus ou moins éloignés à la volonté comme cause pre-
» mière. Cherche-t-on la notion primitive de cause dans l'action de
» la bille sur la bille, comme on le faisait avant Hume, ou de la main
» sur la bille, ou des premiers muscles locomoteurs sur leurs extré-
» mités, ou même dans l'action de la volonté sur le muscle, comme
» l'a fait M. de Biran ? On ne la trouve dans aucun de ces cas, pas même
» dans le dernier; car il est possible qu'il y ait une paralysie des
» muscles qui rende la volonté impuissante sur eux, improductive,
» incapable d'être cause, et par conséquent d'en suggérer la notion.
» Mais ce qu'aucune paralysie ne peut empêcher, c'est l'action de la

Ou on la cherche dans ce que j'ai appelé l'élément intellectuel de l'action, la connaissance des motifs, la délibération, la préférence, le choix, et alors on ne l'y trouve pas ; car il est évident que les différents motifs pour ou contre commandent à l'intelligence, qui n'est pas libre de juger ceci ou cela, de préférer ceci à cela ; on ne trouve pas la liberté dans la partie intellectuelle de l'action, on prononce donc qu'il n'y a pas de liberté; et sans doute il n'y en a pas là, mais il peut y en avoir ailleurs : telle est la première manière de se tromper.

Ou on cherche la liberté dans l'élément physique de l'action, et on ne l'y trouve pas, au moins constamment, car toute action ne réfléchit pas une volition ; et on est tenté de conclure que la liberté n'est qu'un accident, qui quelquefois a lieu, et qui les trois quarts du temps n'a pas lieu, dépendant de conditions physiques externes ou

» volonté sur elle-même, la production d'une résolution, c'est-à-dire
» une causation toute spirituelle, type primitif de la causalité dont
» toutes les actions extérieures, à commencer par l'effet musculaire,
» et à finir par le mouvement de la bille sur la bille, ne sont que des
» symboles plus ou moins infidèles. La première cause pour nous est
» donc la volonté dont le premier effet est une volition. Là est la
» source à la fois la plus haute et la plus pure de la notion de cause,
» qui s'y confond avec celle de la personnalité... Le phénomène de
» la volonté présente les moments suivants : 1° prédéterminer un
» acte à faire; 2° délibérer; 3° se résoudre. Si l'on y prend garde, c'est
» la raison qui constitue le premier tout entier et même le second,
» car c'est elle aussi qui délibère; mais ce n'est pas elle qui résout
» et se détermine. »

internes; on n'y voit pas le signe d'une puissance propre et fondamentale de la nature humaine.

Maintenant, si on veut rappeler à leurs causes les plus générales ces deux sortes d'erreurs, c'est-à-dire les considérer par rapport à la méthode scientifique, on peut dire qu'elles consistent, la première, à chercher le phénomène de la liberté dans l'antécédent de ce phénomène, savoir, le fait intellectuel qui précède toujours la volonté libre, mais qui ne l'engendre pas et ne la contient pas comme la cause engendre et contient l'effet; et la seconde, à chercher le phénomène de la liberté, non dans l'antécédent, mais dans le conséquent, pour ainsi dire, de ce phénomène, dans le fait sensible qui quelquefois suit et quelquefois ne suit pas le vouloir, mais qui n'en dérive pas directement et ne le contient que par emprunt. Ceci nous ramène à la cause générale de toutes les erreurs de Locke, la confusion d'une idée avec celle qui la précède ou avec celle qui la suit. Vous l'avez vu pour l'espace, pour le temps, pour l'infini, pour la substance, pour la cause, pour le bien et le mal; vous allez le voir ici dans la théorie de la liberté.

Locke commence (liv. II, chap. XXI, *de la Puissance*, § 5) par diviser tous les phénomènes de conscience, non pas en trois classes, mais en

deux, l'entendement et la volonté, division radicalement fausse et contraire aux faits.

Vient ensuite la classification des actions.

« Toutes les actions dont nous avons quelque
» idée se réduisent à ces deux : mouvoir et pen-
» ser. *Ibid.*, § 8. »

Tantôt, dans Locke, la volonté embrasse ces deux actions, la pensée et le mouvement; tantôt elle ne s'applique qu'au mouvement.

« Cette puissance qu'a notre esprit de disposer
» ainsi de la présence ou de l'absence d'une idée
» particulière, ou de préférer le mouvement de
» quelque partie du corps au repos de cette même
» partie, ou de faire le contraire, c'est ce que
» nous appelons volonté; et l'usage actuel que
» nous faisons de cette puissance en produisant
» ou en cessant de produire telle ou telle action,
» c'est ce qu'on nomme volition. *Ibid.*, § 5. »

Voilà bien la volonté qui s'applique aux actes de l'entendement comme aux mouvements du corps. Ici, au contraire, elle ne s'applique qu'à ces derniers :

« La volition est visiblement un acte de l'es-
» prit exerçant avec connaissance l'empire qu'il
» suppose avoir sur quelque partie de l'homme,
» pour l'appliquer à quelque action particulière,
» ou pour l'en détourner. *Ibid.*, § 15. »

On voit que la théorie de la volonté dans Locke

est tout aussi mobile, tout aussi inconsistante que les autres théories dont je vous ai déjà rendu compte. Au reste, des deux côtés erreur égale. Locke cherche-t-il la volonté dans l'entendement? il est clair que ce n'est pas là qu'il trouvera la liberté, car la liberté n'est pas et ne peut pas être dans les actes de la pensée; et Locke se trompe ici en confondant un phénomène avec celui qui le précède, et ne le renferme pas. Par volonté plaît-il à Locke d'entendre seulement la faculté de mouvoir son corps? il est clair encore que ce n'est pas non plus dans cette faculté qu'il trouvera la liberté; car, vous le savez, notre puissance physique est une puissance limitée de toutes parts, et de laquelle nous ne disposons pas toujours avec la conscience d'en pouvoir faire le contraire de ce que nous en faisons; et Locke se trompe alors en confondant le phénomène interne du vouloir avec le phénomène externe du mouvement qui suit souvent le vouloir, mais qui n'est pas le vouloir lui-même. C'est pourtant là, au milieu de beaucoup d'inconséquences, la théorie dominante de Locke, théorie qui, comme celle de M. de Biran, mais avec moins de profondeur, concentre la volonté dans une de ses applications, dans l'action extérieure visible. Si la volonté n'est que la puissance du mouvement, la volonté n'est pas toujours et essentiellement li-

bre ; aussi Locke arrive positivement à cette conclusion :

« *Ibid.*, § 14. *La liberté n'appartient pas à la volonté.*
» Si cela est ainsi, comme je le crois, qu'on
» voie si, en prenant la chose de cette manière,
» on ne pourrait ne pas terminer la question
» agitée depuis si longtemps, mais très-absurde,
» à mon avis, puisqu'elle est inintelligible, si la
» volonté de l'homme est libre ou non... Cette
» question est très-mal conçue.... Demander à
» un homme si sa volonté est libre, c'est tomber
» dans une absurdité aussi grande que si on lui
» demandait si son sommeil est rapide ou sa
» vertu carrée... »

« § 10. Notre idée de la liberté s'étend aussi
» loin que la puissance d'agir ou de s'empêcher
» d'agir, mais elle ne va point au delà ; car toutes
» les fois que quelque obstacle arrête cette puis-
» sance d'agir ou de ne pas agir, ou que quelque
» force vient à détruire l'indifférence de cette
» puissance, il n'y a plus de liberté ; et la notion
» que nous avons disparaît tout à fait. »

Or, comme il est indubitable que mille obstacles s'opposent ou peuvent sans cesse s'opposer à notre puissance d'agir (évidemment ici physique), il s'ensuit que la liberté est tantôt, et tantôt n'est pas ; et qu'alors même qu'elle est, elle pourrait être ou n'être pas, selon telle ou telle cir-

constance extérieure. Expliquer ainsi la liberté, c'est la détruire. La liberté n'est et ne peut être ni dans la puissance de penser ni dans celle d'agir, qui ont leurs lois et leurs conditions nécessaires, mais dans la puissance pure de vouloir, qui seule est toujours accompagnée de la conscience de pouvoir, je ne dis pas penser, je ne dis pas faire, mais vouloir le contraire de ce qu'elle veut. Locke a donc détruit la liberté en la refusant à la volonté, et en la cherchant ou dans la pensée ou dans la force motrice; il la détruit, et il croit avoir détruit la question même de la liberté. Mais la croyance du genre humain proteste contre l'abolition de la liberté, et l'histoire entière de la philosophie proteste contre l'abolition de la question.

Je passe maintenant à un autre point, à la théorie de la nature de l'âme.

Messieurs, vous l'avez vu (1), il est impossible de connaître quelque phénomène de conscience, les phénomènes de la sensation, ou de la volition, ou de l'intelligence, sans qu'à l'instant même nous ne rapportions ces phénomènes à un sujet un et identique, qui est moi; de même, nous ne pouvons connaître les phénomènes externes de la résistance, de la solidité, de l'impénétrabilité, de la figure, de la couleur, de l'odeur, de la saveur, etc., sans

(1) Leçon 18.

juger que ce ne sont pas là des phénomènes en l'air, mais des phénomènes qui appartiennent à quelque chose de réel, qui est solide, impénétrable, figuré, coloré, odorant, sapide, etc. D'un autre côté, si vous ne connaissiez aucun des phénomènes de conscience, vous n'auriez jamais la moindre idée du sujet de ces phénomènes; si vous ne connaissiez aucun des phénomènes extérieurs de résistance, de solidité, d'impénétrabilité, de figure, de couleur, etc., vous n'auriez aucune idée du sujet de ces phénomènes : donc les caractères, soit des phénomènes de conscience, soit des phénomènes extérieurs, sont pour vous les seuls signes de la nature des sujets de ces phénomènes. En examinant les phénomènes qui tombent sous les sens, on trouve entre eux des différences graves sur lesquelles il est inutile ici d'insister, et qui établissent la distinction des qualités premières et des qualités secondes. Parmi les qualités premières, est au premier rang la solidité, laquelle vous est donnée dans la sensation de la résistance, et inévitablement accompagnée de la forme, etc. Au contraire, lorsque vous examinez les phénomènes de conscience, vous n'y trouvez pas ce caractère de résistance, de solidité, de forme, etc.; vous ne trouvez pas que les phénomènes de votre conscience aient une figure, de la solidité, de l'impénétrabilité, de la résistance, sans parler des

qualités secondes qui leur sont également étrangères, la couleur, la saveur, le son, l'odeur, etc. Or, comme le sujet n'est pour nous que la collection des phénomènes qui nous le révèlent, plus son existence propre en tant que sujet d'inhérence, il s'ensuit que, sous des phénomènes marqués de caractères dissemblables et tout à fait étrangers les uns aux autres, l'esprit humain conçoit des sujets dissemblables et étrangers. Ainsi, comme la solidité et la figure n'ont rien à voir avec les phénomènes de la sensation, de la volonté et de la pensée, comme tout solide est étendu pour nous, et que nous le plaçons nécessairement dans l'espace, tandis que nos pensées, nos volitions, nos sensations sont pour nous inétendues, et que nous ne pouvons pas les concevoir et les placer dans l'espace, mais seulement dans le temps, l'esprit humain en conclut avec une rigueur parfaite que le sujet des phénomènes extérieurs a le caractère de ceux-ci, et que le sujet des phénomènes de la conscience a le même caractère de ceux-là; que l'un est solide et étendu, l'autre ni solide ni étendu. Enfin, comme ce qui est solide et étendu est divisible, et comme ce qui n'est ni solide ni étendu est indivisible, de là la divisibilité attribuée au sujet solide et étendu, et l'indivisibilité, c'est-à-dire la simplicité, attribuée au sujet qui n'est ni étendu ni solide. Qui de nous, en effet, ne se croit pas

un être indivisible et simple, un et identique, le même hier, aujourd'hui, demain? Eh bien! le mot corps, le mot matière ne signifie pas autre chose que le sujet des phénomènes extérieurs, dont les plus éminents sont la forme, l'impénétrabilité, la solidité, l'étendue, la divisibilité. Le mot esprit, le mot âme ne signifie rien autre chose que le sujet des phénomènes de conscience, la pensée, le vouloir, la sensation, phénomènes simples, inétendus, non solides, etc. Voilà toute l'idée d'esprit, et toute l'idée de matière; il n'y a rien de plus sous l'idée de matière que celle de la collection des qualités sensibles, plus l'existence du sujet d'inhérence de ces qualités; il n'y a rien de plus sous l'idée d'esprit que la collection des phénomènes de conscience, plus l'existence d'un sujet dans lequel ces phénomènes coexistent. Voyez donc tout ce qu'il faut pour identifier la matière à l'esprit, ou l'esprit à la matière: il faut prétendre que la sensation, la volition, la pensée, sont réductibles, en dernière analyse, à la solidité, à l'étendue, à la figure, à la divisibilité, etc., ou que la solidité, l'étendue, la figure, etc., sont réductibles à la pensée, à la volonté, à la sensation. Pour le spiritualisme, il n'y aura qu'une seule substance, savoir l'esprit, parce qu'il n'y a qu'un seul phénomène général, savoir la conscience. Pour le matérialisme, il n'y aura qu'une seule

substance, qui est la matière, parce qu'il n'y a qu'un seul phénomène fondamental, qui est le solide ou l'étendue. Ce sont là, Messieurs, deux grands systèmes qui ont tous deux leur part de vérité et d'erreur, que je ne veux pas déterminer aujourd'hui. Je ne veux que constater ce fait, que Locke incline plus à l'un qu'à l'autre, et qu'il est presque tenté de tirer la pensée de l'étendue, et par conséquent de faire de l'esprit une modification de la matière. Locke est loin sans doute de s'expliquer nettement à cet égard; mais il avance qu'il ne serait pas impossible que la matière, outre le phénomène de l'étendue, par une certaine disposition et arrangement de parties, produisît aussi le phénomène de la pensée. Il ne dit pas que l'âme est matérielle, mais il dit que cela pourrait bien être.

Voici cet important passage, liv. IV, ch. III, § 6: « Nous avons ces idées de la matière et de la » pensée, mais peut-être ne serons-nous jamais » capables de connaître si un être purement ma- » tériel pense ou non, par la raison qu'il nous » est impossible de découvrir par la contempla- » tion de nos propres idées, sans révélation, si » Dieu n'a point donné à quelques systèmes de » parties matérielles, disposées convenablement, » la faculté d'apercevoir et de penser, ou s'il a » joint et uni à la matière ainsi disposée une

» substance immatérielle qui pense.... Car com-
» ment peut-on être sûr que quelques perceptions,
» comme le plaisir et la douleur, ne sauraient se
» rencontrer dans certains corps modifiés et mus
» d'une certaine manière, aussi bien que dans une
» substance immatérielle, en conséquence du
» mouvement des parties du corps?... »

Locke déclare donc que, sans la révélation et dans les limites de la seule raison, il n'est pas certain que l'âme ne soit pas matérielle. Or, vous concevez, Messieurs, que si l'âme n'est pas immatérielle, elle court bien risque de n'être pas immortelle ; car si le phénomène de la pensée et de la conscience n'est que la résultante de la combinaison de parties matérielles, étendues et divisibles, la dissolution de ces parties peut très-bien emporter celle de la pensée et de l'âme. Mais Locke répond que cette conséquence n'est pas à craindre; car, matérielle ou non, la révélation nous garantit que l'âme est immortelle. « C'est
» pourquoi, dit-il (*ibid.*), la nécessité de se déter-
» miner pour ou contre l'immatérialité de l'âme
» n'est pas si grande. » Et lorsque ses adversaires insistent, lorsque le docteur Stillingfleet lui objecte que c'est beaucoup diminuer l'évidence de l'immortalité que de la faire dépendre entièrement de ce que Dieu lui donne et dont elle n'est pas capable de sa propre nature, Locke est tout

près de crier au blasphème ; « c'est-à-dire, ré-
» pond-il, que la fidélité de Dieu n'est pas un
» fondement assez ferme et assez sûr pour s'y
» reposer sans le concours du témoignage de la
» raison; ce qui est autant que si l'on disait que
» Dieu ne doit pas être cru sur parole.... Encore
» qu'on ne puisse pas montrer que l'âme est
» immatérielle, cela ne diminue nullement l'évi-
» dence de son immortalité, parce que la fidélité
» de Dieu est une démonstration de la vérité de
» tout ce qu'il a révélé; et le manque d'une autre
» démonstration ne rend pas douteuse une pro-
» position démontrée. » Et il va jusqu'à dire que
ce système est le seul système chrétien. Certes, je
n'en crois rien ; mais, sans descendre sur ce ter-
rain, qui n'est pas le nôtre, voyez quelle consé-
quence entraîne un pareil système. Si l'immaté-
rialité de l'âme est fort douteuse et indifférente,
et si l'immortalité de l'âme, aussi douteuse en
elle-même que son immatérialité, a pour unique
fondement la promesse de Dieu, qui doit être cru
sur parole, la révélation chrétienne, il s'ensuit que
quiconque n'aurait pas, comme Locke, le bon-
heur d'être éclairé par les lumières de la révélation
chrétienne, et qui n'aurait d'autre ressource que
celle de sa raison, celui-là ne pourrait croire légi-
timement ni à l'immatérialité ni à l'immortalité
de l'âme, ce qui condamne au matérialisme le

genre humain tout entier avant le christianisme, et depuis le christianisme, la moitié au moins de l'humanité. Mais les faits repoussent cette triste conséquence; les faits attestent que cette raison si impuissante, selon Locke, a suffi pour établir et suffit encore pour maintenir dans l'humanité la double conviction de l'immatérialité et de l'immortalité de l'âme. La révélation universelle et perpétuelle de la raison (*illuminat omnem hominem venientem in hunc mundum*), plus ou moins vive, plus ou moins pure, a partout devancé, préparé ou suppléé celle qui, dans les desseins de la Providence et le progrès de l'humanité, est venue confirmer, étendre, achever la première. Enfin, je vous prie de remarquer que c'est le père de l'école sensualiste du XVIIIe siècle qui se prononce ici contre la raison, et substitue la théologie à la philosophie, du reste avec une parfaite loyauté, car il croit fermement à la révélation et au christianisme, qui établissent et sauvent l'immatérialité ou du moins l'immortalité de notre être. Plus tard, nous verrons ce que deviendront ces deux grandes vérités entre les mains des successeurs de Locke, qui, à son exemple, déclareront sur ces deux points la raison impuissante et incompétente, et en appelleront comme lui à la foi, à la révélation, à la théologie, sauf à croire ou à ne pas croire à l'autorité qu'ils invoquent.

Je crois avoir prouvé que Locke, cherchant la liberté où elle ne peut être, dans la puissance du mouvement, ne pouvait la trouver, et que par conséquent, à travers bien des contradictions, il a mis la philosophie sur la route du fatalisme. J'ai prouvé encore que, sans affirmer que l'âme soit matérielle et périssable, il a dit au moins que la révélation seule peut nous en donner la certitude; et qu'il a mis par conséquent la philosophie, proprement dite, sur la route du matérialisme. Maintenant je suis heureux de déclarer que Locke n'a pas mis le moins du monde la philosophie sur la route de l'athéisme. Locke, non pas seulement comme chrétien, mais comme philosophe, admet et proclame l'existence de Dieu, et il en donne des preuves naturelles excellentes; mais il importe de vous faire bien saisir le caractère particulier de ces preuves, qui se rattachent encore à l'esprit général du système de Locke.

Messieurs, il y a différentes preuves de l'existence de Dieu. Le résultat consolant de mes études à cet égard est que ces différentes preuves sont plus ou moins rigoureuses dans la forme, mais qu'elles ont toutes un fond de vérité qu'il s'agit seulement de dégager et de mettre en lumière, pour leur donner une autorité incontestable. Tout nous mène à Dieu, il n'y a pas une mauvaise manière d'y arriver; mais nous y allons diversement.

En général, on a rangé sous deux grandes classes toutes les preuves de l'existence de Dieu, savoir: les preuves *a posteriori* et les preuves *a priori*. Ou je me livre, à l'aide de mes sens et de ma conscience, au spectacle et à l'étude du monde et de ma propre existence, et c'est seulement par la connaissance plus ou moins profonde, plus ou moins étendue de la nature et de moi-même, qu'après des observations suffisantes, et par des inductions fondées sur ces observations, j'arrive à la connaissance du Dieu qui a fait l'homme et la nature, et c'est là ce qu'on appelle la démonstration *a posteriori* de l'existence de Dieu ; ou bien je néglige le monde extérieur et me replie sur moi-même, dans le monde tout intérieur de la conscience ; et là, sans m'engager dans l'étude de ses nombreux phénomènes, j'emprunte d'abord à la raison une idée, une seule idée, qui, sans le secours de l'expérience, entre les mains de cette même raison, devient la base d'une démonstration de l'existence de Dieu : c'est cette démonstration qu'on appelle *a priori*.

Voici, par exemple, la preuve *a priori* de l'existence de Dieu la plus célèbre, et qui contient à peu près toutes les autres du même genre. Quand nous nous replions sur nous-mêmes, le premier regard que nous jetons sur les phénomènes de la conscience nous y découvre ce caractère frap-

pant, incontestable, qu'ils commencent et qu'ils s'arrêtent, se renouvellent et défaillent, qu'ils ont leurs suspensions, leurs relâchements, leurs degrés divers d'intensité et d'énergie, qu'ils sont marqués de plus et de moins ; en un mot, qu'ils sont imparfaits, limités, finis. Or, ce caractère de fini ne peut pas nous être donné, nous l'avons vu (1), sans qu'à l'instant la raison, entrant en exercice, ne porte ce jugement qu'il y a quelque chose d'infini, s'il y a quelque chose de fini. Quand vous ne connaîtriez pas le monde extérieur, la conscience suffirait pour vous donner l'idée de fini, et par conséquent la raison aurait une base suffisante pour se développer, et vous suggérer l'idée d'infini. L'idée d'infini opposée à l'idée de fini n'est pas moins que l'idée de la perfection opposée à l'idée de l'imperfection. Qu'est-ce en effet que la conscience pour nous, sinon le sentiment de notre imperfection et de notre faiblesse? Je ne dispose pas de mes sensations ; elles vont et viennent à leur gré ; elles paraissent et disparaissent, sans que je puisse bien souvent les retenir ou les écarter. Je ne dispose pas davantage de mes jugements, qui suivent leurs lois, que je n'ai point faites. Je dispose de ma volonté, il est vrai, mais souvent elle n'a-

(1) Leçon 18e.

boutit qu'à des actes internes, sans pouvoir arriver jusqu'à des actes extérieurs ; et le sommeil, et la léthargie, et le délire, la suspendent. De toutes parts, le fini et l'imperfection m'apparaissent en moi. Mais je ne puis pas avoir l'idée de fini et d'imperfection sans avoir celle de perfection et d'infini. Ces deux idées sont logiquement correlatives; et dans l'ordre de leur acquisition, celle de fini et d'imparfait précède l'autre, mais elle la précède à peine. Il n'est pas au pouvoir de la raison, aussitôt que la conscience lui a fourni l'idée de fini et d'imparfait, de ne pas concevoir l'idée d'infini et de parfait. Or, l'infini et le parfait, c'est Dieu lui-même. Donc il vous suffit d'avoir l'idée d'imparfait et de fini, pour avoir l'idée d'infini et de parfait, c'est-à-dire de Dieu, que vous le nommiez ou que vous ne le nommiez pas ainsi, que vous sachiez exprimer en paroles les convictions spontanées de votre intelligence, ou que, faute de langage et d'analyse, elles restent obscures et indistinctes dans les profondeurs de votre âme. Encore une fois, n'allez pas consulter les sauvages, les enfants, les idiots, pour savoir s'ils ont l'idée de Dieu ; demandez-leur, ou plutôt, sans leur rien demander, recherchez s'ils ont l'idée de l'imparfait et du fini ; et s'ils l'ont (et ils ne peuvent pas ne pas l'avoir, s'ils ont la moindre aperception), soyez sûrs qu'ils ont l'idée obs-

cure et confuse de quelque chose d'infini et de parfait ; soyez sûrs que ce qu'ils entrevoient d'eux-mêmes et du monde ne leur suffit pas, et qu'ils s'humilient à la fois et se relèvent dans la foi intime à l'existence de quelque chose d'infini, de parfait, c'est-à-dire de Dieu. Le mot peut leur manquer, parce que l'idée n'est pas claire et distincte encore ; mais elle n'existe pas moins sous les voiles de l'intelligence naissante, et l'observateur philosophe l'y découvre aisément.

L'infini et le parfait vous sont donnés avec l'imparfait et le fini, et le fini et l'imparfait vous sont donnés immédiatement par votre conscience, aussitôt qu'il y a sous les yeux de votre conscience quelques phénomènes. Donc, l'idée de fini et d'imparfait étant primitive, l'idée correlative d'infini et de parfait, et par conséquent de Dieu, est primitive aussi.

L'idée de Dieu est une idée primitive ; mais d'où vous vient cette idée? Est-ce une création de votre imagination, une illusion, une chimère? Vous pouvez imaginer une gorgone, un centaure, et vous pouvez ne pas l'imaginer ; mais est-il en votre puissance, le fini et l'imparfait étant donnés, de concevoir ou de ne pas concevoir l'infini et le parfait? Non : l'un étant donné, l'autre l'est nécessairement. Ce n'est donc pas une chimère ; c'est un produit nécessaire de votre raison : donc

c'en est un produit légitime. Ou reniez votre raison, et alors ne parlons plus ni de raison, ni de vérité, ni de connaissance, ni de philosophie, ou acceptez l'autorité de votre raison, et acceptez-la ici comme ailleurs.

Vous êtes un être fini, et vous avez l'idée nécessaire d'un être infini. Mais comment un être fini et imparfait pourrait-il avoir l'idée d'un être infini et parfait, et l'avoir nécessairement, si cet être n'existait pas? Otez Dieu, l'infini, le parfait, et ne laissez que l'homme, le fini et l'imparfait, et je ne tirerai jamais du fini l'idée de l'infini, de l'imparfait l'idée de parfait, de l'humanité l'idée de Dieu; mais si Dieu, si le parfait, si l'infini existe, alors ma raison pourra les concevoir. Enfin, vous voyez où j'en veux venir : le seul fait de la conception de Dieu par la raison, l'idée seule de Dieu, la seule possibilité de l'existence de Dieu implique la certitude et la nécessité de l'existence de Dieu.

Telle est à peu près la démonstration célèbre de l'existence de Dieu *a priori*, c'est-à-dire indépendamment de toute expérience; voici maintenant la preuve *a posteriori* : quelques mots suffiront pour vous la faire comprendre; elle s'explique assez d'elle-même.

Cette preuve consiste à n'arriver à Dieu que par une induction fondée sur l'expérience et sur

une observation plus ou moins étendue. Au lieu de fermer vos sens et de n'ouvrir que votre conscience, vous ouvrez vos sens, et fermez plus ou moins votre conscience, pour considérer surtout la nature et ce vaste monde qui vous entoure ; et, par une contemplation plus ou moins profonde et des études plus ou moins savantes, vous vous pénétrez de la beauté, de l'ordre, de l'intelligence, de la sagesse, de la perfection répandue dans l'univers ; et comme il doit y avoir dans la cause tout au moins ce qui est dans l'effet, vous raisonnez de la nature à son auteur, et de l'existence et de la perfection de l'une vous concluez l'existence et la perfection de l'autre.

Ces deux preuves, Messieurs, sont excellentes, je le répète ; et au lieu de choisir entre elles, il faut faire comme l'esprit humain qui les porte l'une et l'autre ; il faut les accepter et les employer toutes deux. En effet, elles s'excluent si peu, que chacune d'elles renferme quelque chose de l'autre. L'argument *a priori*, par exemple, suppose un élément *a posteriori*, une donnée d'observation et d'expérience ; car si l'idée d'infini, de parfait, d'unité, d'absolu, conduit directement à Dieu, et si cette idée est donnée par la raison et non par l'expérience, elle ne nous est pas donnée indépendamment de toute expérience, puisque la raison ne nous la donnerait jamais sans

l'idée simultanée ou antérieure de fini, d'imparfait, de multiple, de contingent, laquelle dérive de l'expérience ; seulement cette donnée expérimentale est plutôt interne qu'externe; elle est empruntée à la conscience et non aux sens ; et encore est-il vrai de dire que tout phénomène de conscience suppose un phénomène sensitif, simultané ou antérieur lui-même. Un élément *a posteriori* intervient donc ici comme condition de la démonstration *a priori*. De même, si on y pense, la preuve par l'expérience ou *a posteriori* implique un élément purement rationnel ou *a priori*. En effet, à quelle condition concluez-vous de la nature à Dieu ? à cette condition que vous admettiez ou que du moins vous employiez le principe de causalité ; car si vous vous êtes dépourvus de ce principe, vous contemplerez, vous étudierez éternellement le monde, vous adorerez éternellement ses perfections, l'ordre et la sagesse qui y règnent, sans vous élever jamais à cette supposition que tout cela n'est qu'un effet, que tout cela doit avoir sa cause. Otez le principe de la causalité, il n'y a plus de causes pour nous, il n'y a plus ni besoin ni possibilité d'en chercher ni d'en trouver, et l'induction ne va plus du monde et de l'ordre physique à sa cause, à Dieu. Or, le principe de causalité a bien une condition expérimentale ; mais lui-même n'est pas emprunté à

l'expérience ; il la suppose et il s'y applique, mais il la domine et la juge ; il appartient en propre à la raison (1). Voilà donc à son tour un élément *a priori* dans la preuve *a posteriori*. La base de cet argument est bien expérimentale, mais son instrument est rationnel. De plus, ce monde est plein d'harmonie, je le crois ; et plus on y regarde, surtout en se plaçant dans un certain point de vue que l'observation peut bien confirmer, mais qu'elle ne donne pas, plus on est frappé de l'ordre du monde ; mais on peut aussi, en ne consultant que ses sens, y trouver des apparences de désharmonie et de désordre ; on peut ne pas comprendre la raison des volcans qui dévorent des villes florissantes, des tremblements de terre, des tempêtes, etc. ; en un mot, l'observation, dans sa faiblesse et ses limites, peut très-bien, employée seule et non dirigée par un principe supérieur, trouver du désordre, du mal en ce monde. Or, si à cette expérience trompeuse vous ajoutez le principe rationnel, que tout ce qui est vrai de l'effet est vrai de la cause, il vous faudra donc admettre dans la cause ce qui est dans l'effet, c'est-à-dire non-seulement de l'intelligence, de la sagesse et de la puissance, mais des imperfections dégradantes, comme a fait

(1) Leçon 19e.

plus d'un esprit distingué, sous la direction exclusive de l'expérience, et plus d'un peuple dans l'enfance de l'humanité. Enfin tant d'effets si divers, dont l'expérience ne montre pas toujours l'enchaînement, pourraient bien conduire non à une cause unique et à Dieu, mais à des causes diverses et à la pluralité des dieux; et l'histoire est là pour justifier cette crainte. Vous voyez donc bien que la preuve *a posteriori*, qui d'abord a besoin essentiellement du principe rationnel de causalité, a besoin d'autres principes encore qui dirigent l'application de la causalité à l'expérience, principes qui, pour gouverner l'expérience, n'en doivent pas venir, et doivent venir de la raison. L'argument *a posteriori* suppose donc plus d'un élément *a priori*. Ainsi complété, il a son usage et son excellence comme l'argument *a priori*, bien réglé lui-même et rappelé à ses vrais principes.

Ces deux arguments ne s'excluent pas en eux-mêmes; mais l'un ou l'autre frappe plus ou moins, selon le tour d'esprit et la situation morale et religieuse des peuples et des individus. La religion chrétienne, religion rationnelle et idéaliste, qui repose sur l'esprit et non sur les sens, emploie surtout les preuves *a priori*. Négligeant la nature, ou l'envisageant sous un point de vue idéaliste, c'est des profondeurs de l'âme, par la raison et

le verbe, qu'elle s'élève à Dieu. La preuve *a priori* est la preuve chrétienne par excellence ; elle appartient particulièrement au règne du christianisme, au moyen âge, et à la philosophie qui le représente, la scholastique ; et c'est de là que, développée, éclaircie, répandue et presque popularisée en Europe par les grands docteurs de l'Église, elle a passé de la théologie chrétienne dans l'école idéaliste de la philosophie moderne, par Descartes (1), Malebranche, Spinosa, Leibnitz, Wolf, et leurs successeurs les plus récents. Au contraire, les religions naïves du premier âge de l'humanité, qui ne sont point encore des religions en esprit et en vérité, et qui sont presque uniquement fondées sur les sens et l'apparence, emploient plus particulièrement la preuve *a posteriori ;* et tandis que les religions de l'esprit tendent un peu trop à séparer Dieu de la nature, parce que la preuve sur laquelle elles reposent sépare trop la raison et la conscience des sens et de l'expérience, de leur côté les religions de la nature font Dieu à l'image de la nature, et réfléchissent toutes les imperfections de la preuve *a posteriori*. Elles sont tentées de mettre dans la cause tout

(1) Descartes, qui la présenta au XVIIe siècle. sous sa forme à la fois la plus sévère et la plus paradoxale, croyait l'avoir créée ; mais il la devait, sans s'en douter, à ses premières études, à la tradition scholastique et à saint Anselme. (*Voyez* les leçons 9 et 11.)

ce qui est dans l'effet; et la nature étant un ensemble de phénomènes très-divers, et dont l'harmonie est souvent peu visible, les religions de la nature sont polythéistes, physiques, astronomiques, anthropomorphiques. Comme la religion chrétienne produit surtout une philosophie idéaliste, de même la philosophie qui sort des religions de la nature est une philosophie sensualiste, dont la théodicée aime particulièrement les preuves *a posteriori*; et il arrive alors de deux choses l'une, ou la théodicée sensualiste accepte le principe rationnel *a priori* de la causalité, contre l'esprit de l'école à laquelle elle appartient, et alors elle arrive à Dieu par une inconséquence; ou elle rejette le principe de causalité, et alors elle n'arrive point et ne peut arriver à Dieu: et comme le sensualisme confond ailleurs la substance avec la collection des qualités (1), ici il ne reconnaît pas d'autre Dieu que la collection des phénomènes de la nature et l'assemblage des choses de ce monde. De là le panthéisme, théodicée nécessaire du paganisme et de la philosophie sensualiste (2). Appliquons tout ceci à Locke.

Locke croit à l'existence de Dieu, et il la démontre à merveille; mais il sort d'une école sen-

(1) Leçon 18e.

(2) Voyez *Nouveaux fragments philosophiques*, Xénophane, pages 69-75.

sualiste; il repousse donc les arguments *a priori* et n'admet guère que les arguments *a posteriori*. Il ne veut pas employer l'argument de Descartes, qui prouve l'existence de Dieu par son idée, par l'idée de l'infini et de la perfection. Liv. IV, ch. x, § 7: « Je crois être en droit de dire que ce n'est » pas un fort bon moyen d'établir l'existence de » Dieu et de fermer la bouche aux athées, que de » faire porter tout le fort d'un article aussi im- » portant que celui-là sur ce seul fondement, et » de prendre pour unique preuve de l'existence » de Dieu l'idée que quelques personnes ont de » ce souverain Être. Je dis quelques personnes; » car il est évident qu'il y a des gens qui n'ont » aucune idée de Dieu; il y en a d'autres qui en » ont une telle idée qu'il vaudrait mieux qu'ils » n'en eussent pas du tout, et la grande partie » en ont une idée telle quelle, si j'ose me servir » de cette expression. C'est, dis-je, une méchante » méthode que de s'attacher trop fortement à cette » découverte favorite, jusqu'à rejeter toutes les » autres démonstrations de l'existence de Dieu, » ou du moins de tâcher de les affaiblir, et d'em- » pêcher qu'on ne les emploie comme si elles » étaient faibles ou fausses, quoique dans le fond » ce sont des preuves qui nous font voir si claire- » ment et d'une manière si convaincante l'exis- » tence de ce souverain Être par la considération

» de notre propre existence et des parties sensi-
» bles de l'univers, que je ne pense pas qu'un
» homme sage puisse y résister; car il n'y a point,
» à ce que je crois, de vérité plus certaine et plus
» évidente que celle-ci, que les perfections invi-
» sibles de Dieu, sa puissance éternelle et sa di-
» vinité, sont devenues visibles depuis la création
» du monde, par la connaissance que nous en
» donnent ses ouvrages... » Et il part de là pour développer particulièrement ce genre de preuves. Si Locke avait voulu établir seulement que l'argument *a priori* n'est pas le seul valable, et qu'il ne faut pas dédaigner la preuve *a posteriori*, je me joindrais à lui bien volontiers; mais il va plus loin, et s'égare en assertions que je ne puis repousser avec trop de force. Je nie qu'il y ait des gens qui n'ont aucune idée de Dieu ; et ici se place très-bien la philosophie cartésienne et toute philosophie idéaliste qui prouve sans réplique que l'idée de Dieu étant au fond de celle de l'infini, de la perfection, de l'unité, de l'existence absolue, ne peut pas ne pas se trouver dans tout homme dont la raison est un peu développée. Je nie aussi cette sentence que Locke a malheureusement prêtée à Bayle, c'est-à-dire le sensualisme au scepticisme, savoir que quelques hommes ont de Dieu une telle idée qu'il vaudrait mieux qu'ils n'en eussent pas du tout. Je nie qu'il vaille mieux n'a-

voir aucune idée de Dieu que d'en avoir une idée imparfaite, comme si nous n'étions pas des êtres imparfaits, condamnés à mêler le faux au vrai: si on ne voulait que des vérités sans mélange, on laisserait à l'humanité bien peu de croyances, et à la science bien peu de théories. Il n'y a qu'un homme peu familier avec l'histoire de la philosophie qui voulût rejeter la vérité parce qu'elle serait mêlée de quelques erreurs, et même de beaucoup d'erreurs. Enfin, Locke avoue que la plus grande partie des hommes ont de Dieu une idée telle quelle; or, cela suffit à Descartes, qui, cette seule idée telle quelle étant donnée, y fonderait sa preuve de l'existence de Dieu par l'idée de Dieu. Enfin je remarque que, tout en développant de préférence la preuve *a posteriori*, Locke emploie souvent, sans s'en douter, des arguments *a priori*, idéalistes, même un peu scholastiques : § 8. « Quelque chose existe de toute éternité. » § 3. « Le néant ne saurait produire un être. » Quoiqu'il cherche surtout Dieu dans le monde extérieur, il va aussi, comme Descartes, de l'homme à Dieu, § 2 et 3. Nulle part il n'accepte et ne dégage, mais partout il emploie le principe de causalité, sans lequel il ne pourrait faire un seul pas hors de la nature et de l'homme. La seule conséquence, au reste, que je veux tirer de toutes ces observations est que la théodicée de Locke, en re-

poussant l'argument *a priori* et en employant de préférence l'argument *a posteriori,* retient encore et développe le caractère fondamental de la philosophie de Locke, qui s'appuie particulièrement, et souvent même exclusivement, sur l'expérience, et sur l'expérience sensible et extérieure.

Ici finit, Messieurs, la longue analyse que je vous devais de l'*Essai sur l'entendement humain;* il ne me reste plus qu'à généraliser et résumer les résultats partiels que nous avons obtenus.

1° Considéré sous le point de vue le plus important, celui de la méthode, l'*Essai sur l'entendement humain* a cela d'excellent, que la psychologie y est donnée comme la base de toute saine philosophie. Locke commence par l'étude de l'homme, de ses facultés, et des phénomènes observables de la conscience; et par là il se rattache au grand mouvement cartésien et au génie de la philosophie moderne : voilà le bon côté de la méthode de Locke. Le mal est qu'au lieu d'observer l'homme, ses facultés, et les phénomènes qui résultent du développement de ces facultés, dans l'état et avec les caractères que ces phénomènes présentent aujourd'hui, Locke s'enfonce d'abord dans la question obscure et pleine de périls de l'état primitif de ces phénomènes, des premiers développements de nos facultés, de l'origine de nos idées.

2° Ce vice de méthode, la question de l'origine de nos idées, qui devrait venir après celle de leurs caractères actuels, prématurément abordée sans la connaissance suffisante des faits qu'il s'agit d'expliquer, jette Locke dans un système qui ne voit d'autre origine à toutes les connaissances et à toutes les idées que la sensation et la réflexion.

3° Et encore vous devez vous rappeler que Locke ne tient pas la balance égale entre ces deux origines, et qu'il la laisse pencher en faveur de la sensation.

4° Ce parti pris de dériver toutes les idées de la sensation et de la réflexion, et particulièrement de la sensation, impose à Locke la nécessité de confondre certaines idées avec certaines autres ; car il est des idées (par exemple les sept idées suivantes : l'idée de l'espace, l'idée du temps, l'idée de l'infini, l'idée de l'identité personnelle, l'idée de la substance, l'idée de la cause, l'idée du bien et du mal) que nous avons démontré ne pouvoir arriver dans l'entendement humain par la porte de la sensation ni de la réflexion même. Locke est donc forcé, pour les faire entrer dans l'entendement humain, de les confondre avec les idées de corps, de succession, de fini ou de nombre, de la conscience, de la collection des qualités, de la succession des phénomènes, des pei-

nes et des récompenses, de plaisir et de douleur, lesquelles sont en effet explicables par la sensation ou la réflexion ; c'est-à-dire qu'il est forcé de confondre ou les antécédents ou les conséquents de l'idée d'espace, de temps, d'infini, de substance, de cause, de bien et de mal, avec ces idées elles-mêmes.

5° C'est là le vice le plus général qui domine la philosophie de Locke ; et ce vice se découvre à plein dans la théorie de la connaissance et du jugement. Locke fonde la connaissance et le jugement sur la perception d'un rapport entre deux idées, c'est-à-dire sur la comparaison ; tandis qu'en beaucoup de cas les rapports et les idées de rapport, loin de fonder nos jugements et nos connaissances, sont au contraire des débris de connaissances et de jugements primitifs, dus à la puissance naturelle de l'entendement, qui juge et connaît par sa vertu propre, en s'appuyant souvent sur un seul terme, et par conséquent sans en comparer deux pour en tirer des idées de rapport.

6° Il en est de même de la théorie du langage. Locke attribue beaucoup au langage, et avec raison ; mais il ne faut pas croire que toute dispute est une dispute de mots, toute erreur une erreur purement verbale, toute idée générale le seul ouvrage du langage, et qu'une science n'est

qu'une langue bien faite, parce qu'en effet les mots jouent un grand rôle dans nos disputes et nos erreurs, qu'il n'y a pas d'idées générales sans langage, et qu'une langue bien faite est ou la condition ou plutôt la conséquence d'une science vraie.

7° Enfin, dans les grandes théories par lesquelles se jugent, en dernier résultat, toutes les philosophies, savoir les théories de Dieu, de l'âme et de la liberté, vous voyez Locke confondant la volonté avec la faculté de mouvoir, comme il s'exprime, avec le pouvoir d'agir, de faire telle ou telle action extérieure, et cherchant la liberté dans la volonté ainsi entendue, par conséquent la cherchant où elle n'est pas, la nier et la donner comme un simple accident, tandis que c'est un caractère propre et essentiel. Vous le voyez, entraîné par l'habitude de chercher en toutes choses le point de vue le plus externe, le plus visible, le plus saisissable, avancer le soupçon que la substance spirituelle, impénétrable dans sa nature, pourrait bien se réduire à la substance matérielle, et que la pensée pourrait bien n'être qu'un mode de la matière, tout comme l'étendue. Vous le voyez enfin dans la théodicée, toujours fidèle à l'esprit de son système, s'appuyer sur les sens plus que sur la conscience, interroger la nature plutôt que la raison, repousser la preuve *a priori* de Descartes, et n'adopter guère que la preuve *a posteriori*.

Tel est, Messieurs, mon jugement définitif sur l'ouvrage de Locke. Si j'ai consacré la plus grande partie des leçons de cet été à l'examen de ce seul ouvrage, vous m'approuverez, j'espère, en considérant de quelle importance il est, et tout ce qu'il résume et tout ce qu'il prépare. L'*Essai sur l'entendement humain* résume pour le XVIIIe siècle toute la tradition sensualiste qui l'intéresse, c'est-à-dire celle du XVIIe siècle. En général, la philosophie moderne (et je n'entends excepter aucune école) est ignorante et insouciante du passé, pour ne pas dire plus ; elle ne songe qu'à l'avenir, elle ne connaît que sa propre histoire. Comme l'école idéaliste du XVIIIe siècle ne remonte point au delà de Descartes, de même l'école sensualiste ne remonte guère au delà de Locke ; elle a beaucoup vanté Bacon, elle s'est un peu occupée de Hobbes et de Gassendi ; mais son point de départ officiel est Locke ; c'est Locke et toujours Locke qu'elle cite, qu'elle imite, qu'elle développe. Et en effet, maintenant que vous connaissez à fond, dans son ensemble et dans ses détails, l'*Essai sur l'entendement humain*, vous devez voir qu'il renferme réellement les traits les plus marqués de toutes les grandes théories sensualistes antérieures, soit de la philosophie moderne, soit du moyen âge, soit de la Grèce, soit de l'Orient.

Le caractère essentiel du sensualisme est, nous l'avons vu, la négation de toutes les grandes vérités qui échappent aux sens et que la raison seule découvre, la négation du temps et de l'espace infini, du bien et du mal, de la liberté humaine, de l'immatérialité de l'âme et de la divine Providence ; et, selon les temps et le plus ou moins d'énergie de ses partisans, il affiche ouvertement ces résultats, ou il les voile par la distinction souvent sincère, souvent fictive, de la philosophie et de la théologie. C'est la seule différence qui sépare, au XVII[e] siècle, Gassendi, prêtre catholique, de Hobbes, ennemi de l'Église. Au fond, leur système philosophique est le même ; tous deux ils renouvellent l'un Épicure et l'autre Démocrite ; ils font une part presque exclusive à la sensation dans la connaissance ; ils soutiennent à peu près que tout être est matériel *(substantia nobis datur sub ratione materiæ)* ; dans les croyances spirituelles, ils ne voient que des métaphores, et, après les sens, ils attribuent tout aux signes et au langage ; mais par-dessus tout cela, Gassendi invoque la révélation, et Hobbes ne l'invoque point (1). Au XVI[e] siècle, l'appel à la révélation était indispensable ; il caractérise et il sauve à peine le péripatétisme sensualiste de Pomponat et de son école (2).

(1) Leçon 11[e].
(2) Leçon 10[e].

Auparavant, sous le règne absolu du christianisme, cette précaution était plus nécessaire encore; elle protège mal le matérialisme naissant et le nominalisme avoué d'Occam (1); et le sensualisme n'ose guère paraître dans Scot que par la négation de toute vérité absolue en elle-même, par la négation du bien et du mal, du beau et du laid, du vrai et du faux, en tant que fondés sur la nature des choses, et par leur explication par la seule volonté et le pouvoir arbitraire de Dieu (2). Or, tous ces traits du sensualisme, manifeste ou caché, du moyen âge, du XVI[e] et du XVII[e] siècle, se reproduisent dans Locke. Qui peut ne pas voir encore, au sein du paganisme, des précurseurs de Gassendi et de Hobbes, et par conséquent de Locke, dans Épicure (3), dans Straton le physicien (4), dans Démocrite (5), et dans l'école d'Ionie (6)? Qui peut enfin ne pas reconnaître dans certains systèmes orientaux, et particulièrement dans le *Sankhya* de Kapila (7), au milieu d'inconséquences apparentes ou réelles, et d'un mysticisme faux ou vrai, semblable peut-être à l'invocation, à la révélation

(1) Leçon 9[e].
(2) *Ibid.*
(3) Leçon 8[e].
(4) *Ibid.*
(5) Leçon 7[e].
(6) *Ibid.*
(7) Leçon 5[e]

de tant de modernes, les premiers linéaments de cette théorie qui, s'accroissant et s'éclaircissant d'époque en époque, et participant à tous les progrès de l'humanité, est arrivée, au début du XVIIIe siècle, à son expression, incertaine encore, mais déjà élevée et vraiment scientifique, dans l'*Essai sur l'entendement humain?*

Et non-seulement l'*Essai sur l'entendement humain* résumait alors le passé, mais il contenait l'avenir. Toutes ces théories sur lesquelles je vous ai si longtemps arrêtés, et qui souvent vous ont fatigués de leur caractère équivoque, vont, avec le temps, en moins d'un demi-siècle, grandir, s'étendre, se régulariser, et devenir entre les mains hardies des successeurs de Locke des théories fermes et précises, qui obtiendront, dans plus d'un grand pays de l'Europe, une autorité presque absolue, et y sembleront le dernier mot de la pensée humaine. Ainsi la théorie de Locke sur la liberté tendait au fatalisme; cette théorie développée y arrivera. Locke ne semblait pas trop redouter le matérialisme; ses élèves l'accepteront et le proclameront. Bientôt, le principe de causalité n'étant plus seulement négligé, mais repoussé et détruit, la preuve *a posteriori* de l'existence de Dieu manquera de base, et le théisme naturaliste du sensualisme indécis de Locke finira par un panthéisme avoué, c'est-à-dire par l'a-

théisme. Les deux sources de la connaissance humaine, la sensation et la réflexion, se résolveront en une seule; la réflexion s'abîmera dans la sensation; il ne restera que la sensation pour expliquer l'esprit humain tout entier. Les signes, dont Locke avait déjà exagéré l'influence, deviendront, après la sensation, la source même de toutes les idées. En un mot, attendez l'année prochaine, et vous verrez de quelle importance il était pour vous et pour moi de jeter d'abord une lumière abondante et forte sur des questions et des théories qui, s'élevant peu à peu, doivent devenir le champ de bataille de toutes nos discussions ultérieures. Il fallait bien le reconnaître d'avance, et vous familiariser avec le terrain sur lequel nous devons si souvent combattre.

Permettez-moi, en terminant, de vous rappeler les engagements que j'ai pris au commencement de ce cours et avec vous et avec moi-même; j'ai trop à cœur de les tenir, pour ne pas me les remettre souvent sous les yeux.

J'ai divisé toutes les écoles du XVIII[e] siècle en quatre écoles fondamentales, qui m'ont paru renfermer toutes les autres. J'ai aimé à vous dire (1): Chacune de ces écoles a été; donc elle pouvait être, donc elle avait quelque raison pour être. Si ces

(1) Leçons 4[e] et 13.

écoles avaient été purement absurdes et extravagantes, elles n'auraient pu être : car l'absurde tout seul n'aurait pu trouver ni place ni crédit dans l'esprit humain, jeter tant d'éclat, obtenir tant d'autorité dans aucun siècle, encore moins dans un siècle aussi éclairé que le XVIIIe. Ainsi, par cela seul que l'école sensualiste a existé, il s'ensuit qu'elle a eu raison d'être, et qu'elle possède quelque élément de vérité. Mais il y a quatre écoles, et non pas une. Or la vérité absolue est une ; si une de ces quatre écoles contenait la vérité absolue, il n'y aurait qu'une seule école, et non pas quatre. Elles sont ; donc elles ont leur raison d'être, et elles contiennent de la vérité; et en même temps elles sont quatre ; donc ni l'une ni l'autre ne contient la vérité tout entière, et chacune d'elles, avec l'élément de vérité qui la fait être, contient quelque élément d'erreur qui la réduit à n'être, après tout, qu'une école particulière ; et, songez-y, l'erreur, entre les mains du génie systématique, devient aisément extravagance. Je devais donc, et je vous l'avais promis, je devais absoudre à la fois et combattre toutes les écoles, et par conséquent cette grande école qu'on appelle l'école de la sensation, du titre même du principe unique sur lequel elle s'appuie. Je devais absoudre l'école de la sensation comme ayant eu sa part de vérité ; et je devais la combattre comme ayant mêlé à la

part de vérité qui la recommande beaucoup d'erreurs et d'extravagances. Et avec quoi devais-je combattre l'école de la sensation ? Je vous avais promis de combattre les erreurs d'une école avec tout ce qu'il y a de vérité dans l'école opposée ; je devais donc combattre les exagérations du sensualisme avec ce qu'il y a de sensé et de raisonnable dans l'idéalisme. C'est, Messieurs, ce que j'ai fait : j'ai combattu l'*Essai sur l'entendement humain* avec des arguments que je n'ai pas voulu rapporter toujours en détail à leurs vrais auteurs par un luxe intempestif d'érudition, mais qui, je le déclare, ne m'appartiennent point. Peut-être y a-t-il un peu du mien, s'il m'est permis de le dire, dans le développement de ces arguments, et dans la conduite de la discussion, surtout dans son caractère général et moral, en quelque sorte ; mais les arguments en eux-mêmes appartiennent la plupart à l'école spiritualiste dans ce qu'elle a de plus raisonnable, c'est à-dire dans sa partie négative, qui est toujours la partie la plus raisonnable de toute école. Un jour je retrouverai l'école spiritualiste; je l'examinerai dans ses éléments positifs, et là je retournerai contre elle, contre ses erreurs sublimes et ses tendances mystiques, les armes solides que me fournira souvent le bon sens de l'empirisme et du scepticisme. En attendant, c'est avec la dialectique spiritualiste que j'ai com-

battu les extravagances de l'école empirique dans son premier représentant au XVIIIe siècle. Et ce n'est pas, Messieurs, l'idéalisme antique que j'ai invoqué contre l'empirisme moderne, car l'un ne répond pas à l'autre; la philosophie ancienne et la philosophie moderne ne se servent et ne s'éclairent que sur les hauteurs de la science, et pour un très-petit nombre de penseurs d'élite : c'est donc le spiritualisme moderne qui m'a servi contre le moderne sensualisme, et je n'ai combattu le XVIIIe siècle qu'avec les armes qu'il m'a fournies lui-même. Ainsi j'ai opposé à Locke les grands hommes qui l'ont suivi, et qui, l'ayant suivi, devaient le modifier et le combattre pour le surpasser, et faire marcher la science. Ce n'est pas même à Leibnitz, déjà trop loin de nous, c'est à Reid et à Kant, que j'ai emprunté leurs arguments ; mais j'ai dû presque toujours en changer la forme, car cette forme se sent un peu du pays et de la langue de ces deux grands hommes. Tous deux s'exprimaient comme on s'exprime à Édimbourg et à Kœnisberg, ce qui ne veut pas dire comme on doit s'exprimer en France. J'ai donc négligé la phraséologie de Reid et surtout celle de Kant, mais j'ai gardé le fond de leurs arguments. Vous ne connaissez pas Kant; un jour je tâcherai de vous faire faire connaissance avec cet esprit si ferme, si rigoureux, si

élevé, le Descartes de notre âge. Mais vous pouvez lire, dans la traduction d'un des meilleurs élèves de l'École normale, aujourd'hui mon collégue à cette Faculté, le judicieux Reid, l'ingénieux D. Stewart, avec le commentaire vraiment supérieur des belles leçons de M. Royer-Collard (1). La philosophie écossaise vous préparera à la philosophie allemande. C'est à Reid et Kant que je rapporte en grande partie la polémique que j'ai instituée contre l'empirisme, dans la personne de Locke.

Je devais être juste aussi envers l'école empirique; tout en la combattant, je devais y faire la part du bien comme celle du mal, car l'un y devait être avec l'autre. Messieurs, je vous le demande, n'est-ce pas aussi ce que j'ai fait? N'ai-je pas reconnu et signalé tout ce qu'il y a de bon dans les différentes parties de l'*Essai sur l'entendement humain?* N'ai-je pas soigneusement relevé les heureux commencements de la méthode et des théories de Locke, avant d'attaquer les erreurs

(1) *OEuvres complètes de Reid*, avec les leçons de M. Royer-Collard, par M. Jouffroy; 6 vol. — *Esquisses de philosophie morale*, de D. Stewart, trad. par M. Jouffroy; 1 vol. — *Eléments de la philosophie de l'esprit humain*, de D. Stewart, trad. par M. Prevost, de Genève, et par M. Farcy, élève de l'École normale; 3 vol. — *Essais philosophiques*, de D. Stewart, trad. par Huret; 1 vol. — *Histoire abrégée de la philosophie moderne*, de D. Stewart, trad. par M. Buchon; 3 vol. — *Leçons de philosophie morale*, de D. Stewart (développement des *Esquisses*), trad par M. Simon; 2 vol. Sous presse. — *Mélanges philosophiques* de Makintosch, par le même; 1 vol.

dans lesquelles l'a jeté l'esprit de système? Enfin n'ai-je pas rendu hommage à son caractère, à ses vertus, à ses intentions, et comme homme et comme philosophe? Je l'ai fait, et de grand cœur; et sur ce point du moins je suis sûr d'être exempt de reproche et envers Locke et envers moi-même et envers la philosophie. En effet, la philosophie n'est pas telle ou telle école, mais le fonds commun et pour ainsi dire l'âme de toutes les écoles. Elle est distincte de tous les systèmes, mais elle est mêlée à chacun d'eux, car elle ne se manifeste, elle ne se développe, elle n'avance que par eux; son unité est leur variété même, si discordante en apparence, et en réalité si profondément harmonique; son progrès et sa gloire est leur perfectionnement réciproque par leur lutte pacifique. Quand on attaque sans réserve quelque système particulier un peu considérable, on proscrit sans s'en douter quelque élément réel de l'esprit humain et des choses, on blesse la philosophie elle-même dans quelqu'une de ses parties; quand on outrage un philosophe célèbre, à quelque école qu'il appartienne, on outrage la philosophie, la raison humaine, l'humanité, dans un de ses représentants d'élite. Messieurs, j'espère que rien de pareil ne sortira jamais de ces leçons; car ce que je professe avant tout, ce que j'enseigne, ce n'est pas telle ou telle philosophie,

mais la philosophie elle-même; ce n'est pas l'attachement à tel ou tel système, si grand qu'il puisse être, l'admiration de tel ou tel homme, quel qu'ait été son génie, mais l'esprit philosophique, supérieur à tous les systèmes et à tous les philosophes, c'est-à-dire l'amour sans bornes de la vérité, où qu'elle se rencontre, l'intelligence de tous les systèmes qui prétendent la posséder tout entière, et qui en possèdent au moins quelque chose, et le respect de tous les hommes qui l'ont cherchée et qui la cherchent encore avec talent et loyauté. La vraie muse de l'historien de la philosophie n'est pas la haine, mais l'amour; et la mission de la critique n'est pas seulement de signaler les extravagances trop réelles et trop nombreuses des systèmes philosophiques, mais de démêler et de dégager du milieu de ces erreurs les vérités qui peuvent et qui doivent y être mêlées, et par là de relever la raison humaine à ses propres yeux, d'absoudre la philosophie dans le passé, de l'enhardir et de l'éclairer dans l'avenir.

Je ne veux pas me séparer de vous, Messieurs, sans vous remercier du zèle remarquable, honorable pour vous, encourageant pour moi, que vous avez apporté à ces leçons. Aux prises avec des discussions dont je n'aurais pu vous épargner la longueur et la sécheresse qu'aux dépens de la rigueur scientifique, votre attention et votre bien-

veillance ne se sont pas un moment démenties ; je vous prie de me conserver l'une et l'autre : j'en aurai besoin encore l'année prochaine dans l'exposition et la discussion approfondies des conséquences de la philosophie de Locke, c'est-à-dire de tous les systèmes qu'a produits au XVIIIe siècle cette riche et féconde école sensualiste, dont vous connaissez aujourd'hui le père et le premier monument.

FIN DU TOME SECOND ET DERNIER DE L'HISTOIRE DE LA PHILOSOPHIE AU DIX-HUITIÈME SIÈCLE.

TABLE ANALYTIQUE

DES MATIÈRES

CONTENUES DANS CE VOLUME.

TREIZIÈME LEÇON.

QUATORZIÈME LEÇON.

QUINZIÈME LEÇON.

SEIZIÈME LEÇON.

DIX-SEPTIÈME LEÇON.

VINGT-UNIÈME LEÇON.

VINGT-DEUXIÈME LEÇON.

VINGT-TROISIÈME LEÇON.

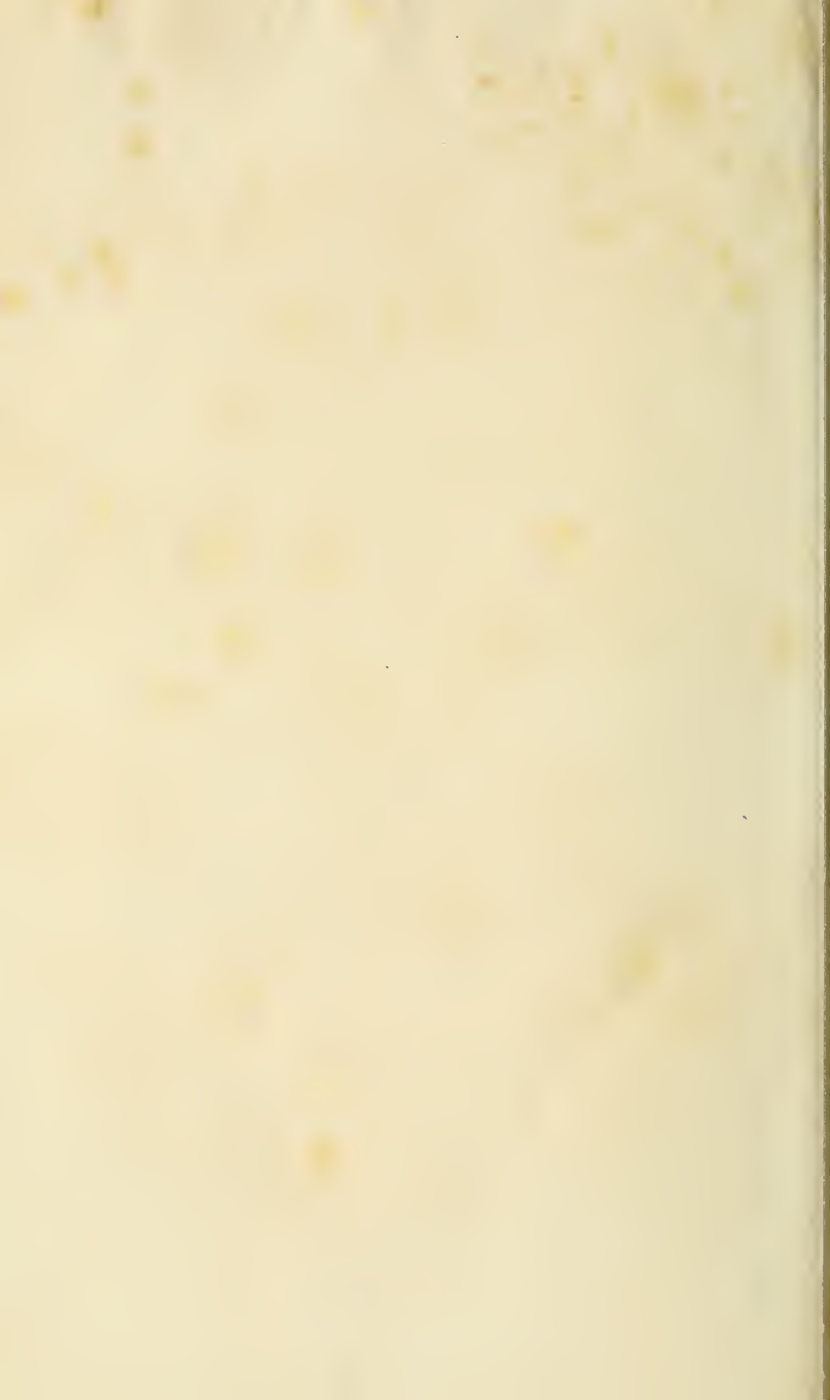
VINGT-QUATRIÈME LEÇON.

VINGT-CINQUIÈME LEÇON.

FIN DE LA TABLE.





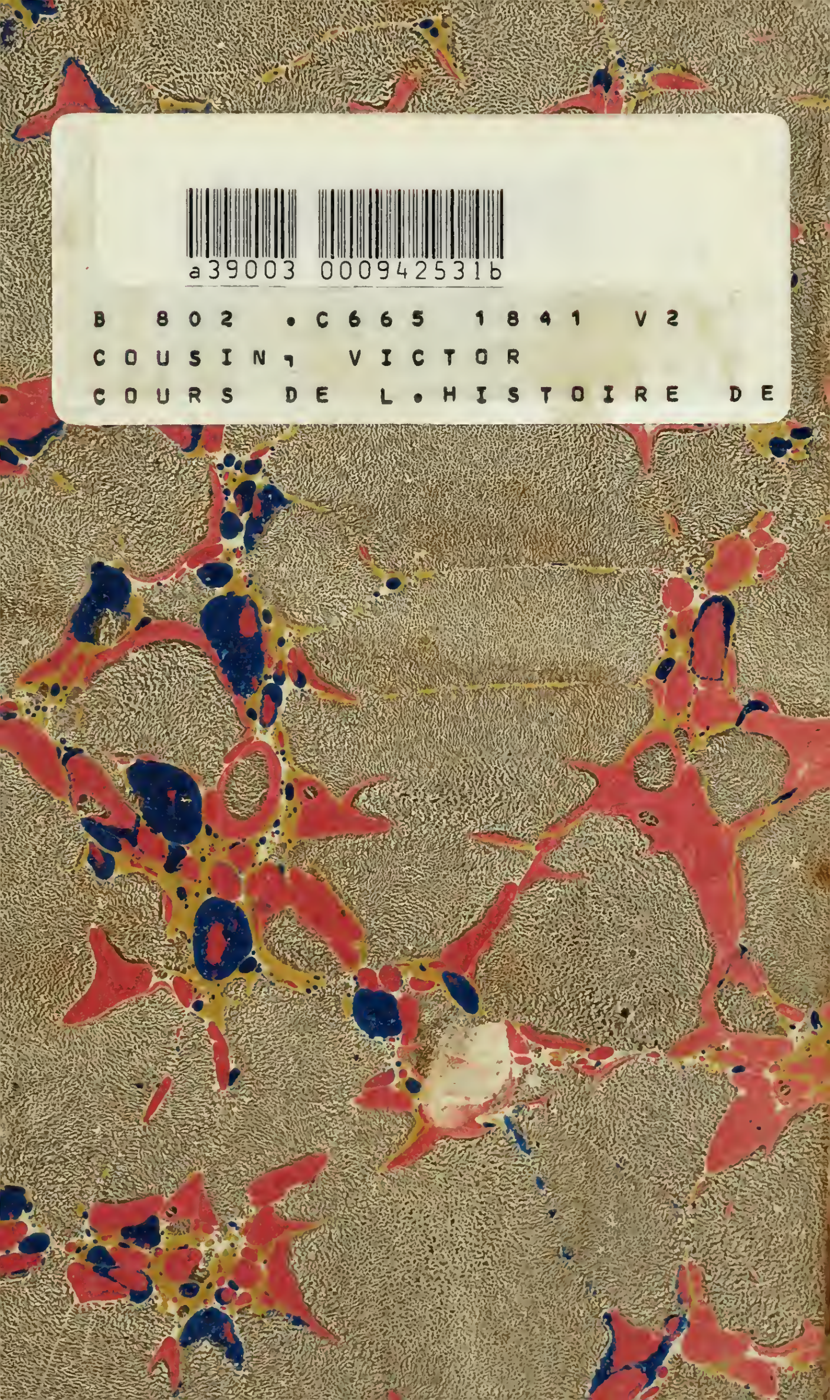




La Bibliothèque
Université d'Ottawa
Echéance

The Library
University of Ottawa
Date Due




a39003 000942531b
B 802 .C665 1841 V2
COUSIN, VICTOR
COURS DE L.HISTOIRE DE


U D' / OF OTTAWA
COLL ROW MODULE SHELF BOX POS C
333 06 14 05 02 01 6